AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

Birikim

- nâzım hikmet'in rubaileri
  nedim gürsel
- şiirler
  tarık günersel
- kapitalist devlet
  doğu ergil
- "ne yapmalı" üzerine düşünceler -II-
  ömer laçiner
- yenan "edebî muhalefeti"
  gregor benton
- çin'den sosyalist deneme örnekleri
- "geçiş dönemi toplumları için teorik bir çerçeve -I-" üzerine
  zafer toprak
- zafer toprak'ın eleştirisine cevap
  asaf savaş akat

15

BİRİKİM YAYINCILIK KOLL.ŞTİ.

MAYIS 1976
10 LİRA

Birikim

AYLIK SOSYALİST
KÜLTÜR DERGİSİ
CİLT 3 / SAYI 15
MAYIS 1976

NÂZIM HİKMET'İN RUBAİLERİ 6 NEDİM GÜRSEL

ŞİİRLER 21 TARIK GÜNERSEL

KAPİTALİST DEVLET 23 DOĞU ERGİL

«NE YAPMALI» ÜZERİNE DÜŞÜNCELER -II- 33 ÖMER LAÇİNER

YENAN «EDEBÎ MUHALEFETİ» 48 GREGOR BENTON

ÇİN'DE SOSYALİST DENEME ÖRNEKLERİ 51

«GEÇİŞ DÖNEMİ TOPLUMLARI İÇİN TEORİK BİR ÇERÇEVE -I-» ÜZERİNE 57 ZAFER TOPRAK

ZAFER TOPRAK'IN ELEŞTİRİSİNE CEVAP 62 ASAF SAVAŞ AKAT

Birikim

Sahibi
Birikim Yayımcılık Kollektif Şirketi adına
M. Kâmil Yüksel

Yazı İşleri Sorumlusu
Ömer Laçiner

Yönetmen
Murat Belge

Yazı Kurulu
Yavuz Çizmeci, Onat Kutlar, Murat Belge,
Ömer Laçiner, Can Yücel, Atilla Aksoy

Teknik Sorumlu
Ferit Erkman

Yönetim Yeri
Ankara Caddesi, Güncer Han 45/18 Sirkeci
İstanbul

Yazışma Adresi
P.K. 538 Sirkeci

Abonesi
Yıllık 100 TL. Altı aylık 60 TL.
Dış ülkelere Yıllık 200 TL. Altı Aylık 100 TL.

Posta Havalesi
P. Çeki Hesap no: 92991

İlân
1/4 sayfa 200 TL. / 1/2 sayfa 400 TL. / 1 sayfa 800 TL.

Dizgi
met/er Matbaası

Baskı
Ze basımevi

Kapak Baskısı
Reyo Basımevi

Cilt

Erdini Ciltevi

Genel Dağıtım
Birikim Yayımcılık Koll. Şti.
İstanbul / TAN DAĞITIM
Ankara / ANKARA DAĞITIM
İzmir / EGE DAĞITIM

Basıldığı Tarih
5/MAYIS/1976

Gönderilen bütün yazılar yazı kurulunun kararıyla basılır. Basılmayan yazılar geri alınabilir, gönderilmez. Yayımlanan yazı ve resimler kaynak gösterilerek aktarılabilir.

Nisan ayı, MC hükümeti kurulduktan bu yana sürekli artan siyasal gerilimin en yüksek noktasına kadar vardığı aylardan biriydi 8 Nisan günü. Faşist güçler, öğrenci hareketleri başladığından bu yana sosyalistlerin kesin bir çoğunluğu her zaman koruduğu SBF'ne yapılan çok açık faşist saldırı ve cinayetin doğurduğu kendiliğinden tepkiyi mutlaka daha kanlı bir bastırmanın gerekçesi yapmaya çalışmışlardı. Olay günü kapanırken 3 ölü ve ağır-hafif yüzlerce yaralı ve bir o kadar gözaltına alınan vardı. Hacettepe olayı ve polisin hemen bunun arkasından her iki olayın galeyana getirdiği öğrenciler üzerine açtığı ateş, bu olaylı günün iyice plânlandığını gösteren kanıtlardır.

Uzun uzun yazmak gereksiz. Bugün öğrenci hareketinin karşı karşıya olduğu bu plânlı saldırılar karşısında artık hiç bir şey anlatmaz hale gelen «provokasyona gelmeme» ikazları yetmiyor. Öğrenci hareketi yalnızlığa terkediliyor ve bu durumda onun kaçınılmaz olarak yapacağı hataları ve tepkici tavırları suçlamakla işin içinden çıkılıyor.

Öğrenci hareketinin her türlü sorununa ve bu kitlenin politize olmuş durumuna uyarlı, ciddî, somut öneriler gereklidir. Ve bu tüm hesapların üzerinde «sosyalizmin genel görevleri»nin bir gereğidir.

Daha önce 1975 Mayıs, Ekim, Aralık ve 1976 Ocağında yükselişler gösterip sonra daha alçak düzeyde devam eden gerilim 1976 Nisan'ında yeniden tepe noktasına kadar ulaştı.

Bütün bu süreç bir anlamda kangrenleşmiş bir kilitlenmeyi andırmaktadır. *Birikim* okurları bu dergide özellikle 1975 Ekim seçimlerinden sonra MC hükümetini oluşturan koalisyonun bozulma ihtimalinin güçlü olduğunun yazıldığını bilirler. Biz bu ihtimali varsayarken koalisyonu oluşturan partilerin kendi hesaplarının ağır basacağı temelinden hareket etmiştik. Özellikle AP için böyle bir hesaptan kârlı çıkma durumu vardı. Nitekim *Birikim*'in 12. (Şubat) sayısında 1975 Ekiminden 1976 Ocağına kadarki dönemi analiz ederken AP'nin bu yöndeki girişimlerini işaret etmiştik. Ve o zaman AP'nin bu girişimlerini dışardan CHP'nin, koalisyon içinden de MSP'nin bozduğunu söylemiştik. 1976 Ocağında tüm ülkeyi saran gerilim, hesapları bozulan AP'nin daha da baskıcı bir nitelik kazanan tavrından destek alan faşist güçlerin her yanda saldırılarıyla artmıştı. Bütün bu gelişmeleri «iç barış sağlayacak tek umut» olma halini korumaya çalışan, böylece, tedirginleşen orta sınıflar ile birlikte «düzen» yanlısı bürokrasinin («etkili çevreler»in) de desteğini kazanmayı hesaplayan CHP ilginç bir sessizlikle izlemişti. Olaylar bu sessizliği zorlayınca CHP, artık parlamento dışına taşmış olan siyasal gerilime, parlamento içinden «çözüm» bulmak yolunu tuttu. Bütçe ve ünlü «mobilya harekâtı» bu amaçla kullanıldı. Sonuç çıkmadı. Ve koalisyonun içinden çatlayacağı hesabı da tutmadı. Seçime dayalı CHP taktikleri yükselen toplumsal muhalefeti Mart ayına kadar bunlarla teselli etmişti. Ama görüldü ki, artık MC içindeki parti hesapları, tüm bu partilerin ortak çıkarı karşısında şimdilik ikinci plândadır. MC partileri ister istemez kenetlenmek zorundadırlar.

Nisan ayı olaylarına kadar bütün iktidar-hükümet hesapları hep partiler düzeyinde yapıldı. MSP'nin ayrılması, CGP'den transferler, bağımsızları taraf değiştirtmek gibi. Nisan ayındaki SBF baskını ve bununla başlayan olaylar dizisi sonunda araya «Köşk» ve «orduya çağrı»lar da girdi. Ardından bir AP-CHP ittifakından sözedilmeye başlandı. Olaylar sonucunda artan siyasal ilginin MC hükümetine yönelik öfkeyle birleştiğini gören CHP yöneticileri «daha sert muhalefet» sözleri etmeye başlamışlardı oysa. Ama «köşk»ün ve «etkili çevreler»in araya girişi Ecevit'in CHP'sine «biz sağımızla da solumuzla da ittifaka girebiliriz» dedirtti. «Daha sert muhalefet» denilirken CHP bildirilerinde «1973 sonrasında mümkün olmayan bazı hükümet formüllerinin bugün mümkün gözüktüğü» yolunda sözler de edilmişti. Bunların en iyimser yo-

rumunun bir «partilerüstü hükümet»e yeşil ışık yakmak olduğu açıktır.

Bütün bunlar öncelikle CHP'nin yapısal özelliklerini gösteren ilginç kanıtlardır. Bu parti, şu kısa dönemde bir Sosyal-Demokrat Partinin özellikle kesin kararlara ihtiyaç duyulan anlarda nasıl yetersiz kaldığını bir kez daha göstermiştir. Elbette ki CHP kendi tipindeki partilerin bu yapısal özelliğine, tereddüdüne iki alternatif arasında bocalayışlarına «Türkiye'ye özgü» bir takım renkler de getiriyor.

İkinci nokta sosyalistlerle ilgilidir. Bir «anti-faşist» cephe düşünenler CHP'nin bu durumunu özellikle gözönüne almalıdırlar. Bunalım anları tüm toplumu kesin tercihlere iter. Kaba hatlarla ayrılan «Cephe»ler içinde en radikal kanatlar bunalım yükseldikçe öne çıkarlar. Tereddütlü unsurlar dayanamaz. Bu bakımdan böyle «cephe»ler içinde yer alan «radikal» ögeler ittifak yaptıkları kesimlerin özelliklerine tâbi olarak tavırlarını tayin ederlerse, yani ittifakın ortalama çizgisini izlemeye devam ederlerse süratle güçlerini kaybettiklerini görürler.

Nisan olaylarının sıcaklığı ortadayken bay başbuğ Türkeş'in adamlarının eylemini onayan sözlerini ele alalım. Olayların akşamında şaşkın ve biraz da suçluluk duygusu içinde bir Demirel vardı. Ertesi günlerde bu halini üzerinden atarak, olan olayların zaten önleyemeyeceği puan kaybını sineye çekti. Ve eğer bütün olaylardan kazanılmış puan varsa, bunu sırf Türkeş'in faşist ekibine bırakmamak için yapabileceği kadar karşı saldırıda bulundu. Yani faşist saldırılardan söz etmeksizin MHP dahil tüm MC partilerinin iktidar-hükümet olarak üzerlerine düşeni yaptıklarını, bunların da yerinde, doğru olduğunu savundu.

Yukarıdaki paragrafla birlikte Nisan olaylarının açığa çıkardığı üçüncü noktaya geliyoruz. Olayların gelişmesi MC partilerini bir arada olmaya zorluyor. Bu koalisyon içi çelişkilere rağmen, bunları aşan, ikinci plana iten bir genel durumun sonucudur. Şu anda mülk sahipleri için mümkün alternatiflerin büyük bölümünü barındıran, yani çeşitli sınıfsal çıkarları temsil eden bu dört parti, hükümette bulunmanın kendiliğinden sağladığı bazı günlük yararları kullanıyorlar. Ama mevcut durumları ve hükümetteyken yaptıkları işler, uzun vadeli çıkarlarına hattâ 1977 seçimlerine ilişkin umutlarına pek de katkı getirmiyor. Bunu görmemek mümkün değil. Ekonomik durum dış politika sorunları ve sermayenin istediği «iç huzuru» ne ile olursa olsun sağlayamamaları bu partiler topluluğu için umut verici puanlar sağlamıyor. Eğer özellikle sermaye için gerekli olan o içeriğini pek iyi bildiğimiz «iç huzur»u sağlamak yolunda bir köklü talep gelirse bunu sağlamak için bu partiler dışında alternatifler aranacaktır.

MC hükümeti sıkıyönetimi istemekle bu «alternatif»i kontrol altına almak istemektedir herşeyden önce. Eğer bunu gerçekleştirebilirse CHP dışındaki bütün alternatifleri MC temsil etmiş olacaktır.

İşte bu noktada Mart ayından beri süren bir çekişme anlam kazanıyor. Ordu komuta kademelerindeki tayinler sorunu bu. Bu sorun etrafında CHP'nin ve o bildiğimiz «Kemalist» çevrelerin sürdürdüğü propaganda ilgi çekici oluyor. Üstelik bu ikinci kanat CHP'nin «parlamento dışı eylem»ler düzenlemesini de istiyor. Sosyalistlerle yakın ilişkileri sürdürme politikasını da kullanarak bu «parlamento dışı» sivil eylemlerin itici unsuru olmayı kuruyor.

Sosyalistlerin tüm bunları iyice düşünmesi gerekli. Toplumun genel politize olma halinin somut göstergelerinden biri olan Parlamento'nun işlevsiz kalması, genel politik durumu belirleyememe hali, sosyalist görevleri diğer tür politikaların dışında düşünmeye özellikle zorlar. Bu bakımdan sorunu MC hükümeti etrafında düşünmek veya sırf bundan ibaret sayan bir çerçeveyi yeterli saymak mümkün değildir.

İşte bu noktada biçimce aynı şeyler söyleyen çevrelerle farkın konulması gerekli oluyor. Bu çevrelerin CHP kontrolunda yapılmasını önerdikleri kitlesel ey-

lemlerin, özellikle içeriği yani propaganda temaları ile sosyalistlere özgü hale getirilmesi, kontrol imkânlarının terkedilmemesi önem kazanıyor.

MC hükümetinin bir kangrenleşme durumu gösterdiğini söyledik. Şu anda son derece hassas bir durum gösteren politik denge (!) beklenmedik bir olayla her an bozulabilir. Bu bozulma yalnız MC'nin parçalanması sonucunu da doğurabilir. Veya artık Nisan olaylarıyla birlikte dayanma sınırına gelmiş gerilim kopmaya varabilir.

Mayıs ayına bu imkânlarla dolu giriyoruz. Bu ortamda DİSK'in tertiplediği 1 Mayıs törenleri ülkemizde ilk kez yapılıyor olmasından ötürü de anlamlı. Dergimiz yayına hazırlandığı sırada henüz 1 Mayıs gününün kutlanma hazırlıkları yapılıyordu. Dileğimiz işçi sınıfının bu anlamlı günün içeriğine uyarlı bir şekilde kutlanması... Varolan parçalı yapımız içinde böylesi diyalog imkânları yaratan anlamlı günlerde herkesi birleştirebilen bir platformun bir günlüğüne olsun oluşturulabilmesi... Bu konuda her sosyalist üzerine düşeni yapmalıdır. Bu konuda başta örgütleyici olan DİSK olmak üzere herkesin yalnızca 1 Mayısın mânevî önemi için bile olsa «geniş görüşlü» bir tavrı benimsemesini dileriz.

Bu sayımızda yeralan yazılardan ilki Nedim Gürsel'in Nâzım Hikmet'in *Rubailer*'ini ve felsefî konuları ele alan başka şiirlerini içeren incelemesi. Sosyalist edebiyatımızdaki yeri tartışılmaz önemde olan Nâzım Hikmet'in şiirlerini bugüne kadar pek raslamadığımız bir açıdan ele alan bu incelemenin ilginç karşılanacağını umuyoruz.

Ömer Laçiner, 14. sayımızda ilk bölümünü yayımladığımız «'Ne Yapmalı' Üzerine Düşünceler -I-» adlı incelemesinin ikinci bölümünü veriyoruz. *Ne Yapmalı*'nın çağdaş anlamına yönelik bu araştırma, Lenin'in bu önemli eserindeki bazı temel kavramlar ve bunlarla ilişkin pratik görüşlerin yorumuna ağırlık veriyor.

Asaf Savaş Akat'ın 13. sayımızda yer alan «Geçiş Dönemi Toplumları İçin Tecrik Bir Çerçeve -I-» adlı incelemesinde öne sürdüğü bazı görüşlere Zafer Toprak'ın yaptığı eleştirileri ve A. Savaş Akat'ın bu eleştirilere cevabını da bu sayıda yayımlıyoruz. Bu gibi teorik tartışmaların sorunlarımızla ilişkin olduğu sürece dergimizde yeralabileceğini daha önceleri de belirtmiştik.

Çeviriler bölümünde Gregor Benton'un açıklamalı önsözüyle birlikte üç deneme türü yazı bulacaksınız. Bu yazılar, yazıldıkları dönemde Tsa-wen olarak adlandırılan ve konularını Çin Devrimi esnasındaki Yenan kurtarılmış bölgesindeki hayattan alan eleştirel denemelerdir. Bu yazıların, yazıldıkları dönemin koşulları ve sorunlarını aşan bir nitelikte olduğu görülecektir. Bu bakımdan düşündürücü bir ilgiyle okunacaklarına inanıyoruz. *Birikim*'in geçen sayısında «Küçük Burjuvalık» adlı yazıyla başladığımız Sosyalist Deneme türünün değişik koşullarda yaratılmış örneklerini görmek bizim için de ilginç oldu. Bu denemeleri yayımladığımız için bu sayıda yeni bir yerli örnek koymadık.

Doğu Ergil'in «Kapitalist Devlet» yazısı sosyalistler için hayatî önemi olan bir sorunu kapsamlı bir şekilde ele alıyor. *Birikim Yayınları*'nın çıkaracağı 3. kitap da aynı konuda bir tartışma olacak: Poulantzas, Miliband ve Laclau'nun katıldıkları, «Kapitalist Devlet»in yapısı ve niteliği üstüne bir yazışma. Doğu Ergil'in bundan bağımsız olarak kaleme alınmış yazısı konunun Türkiye'de tartışılması için yetkin bir giriş olacaktır kanısındayız.

Bu sayıda şiirlerinden bazılarını yayımladığımız Tarık Günersel çok genç bir şair. Bunlar, yayımlanan ilk şiirleri. Bugünlerde yayımlanan şiirlerden çok değişik, kendine özgü, gösterişsizliklerinin gerisinde akılcı bir kuruluşu ve şiir yapısı anlayışını yansıtan şiirler olduğu kanısındayız.

Birikim

NEDİM GÜRSEL

Nâzım Hikmet'in Rubaileri

Nâzım Hikmet'in eserinde geleneksel Türk kültürünün, özellikle de halk ve divan edebiyatlarının etkilerini araştıran, çağdaş bir marksist şairin ulusal kaynaklardan ne ölçüde yararlanabileceğini irdelemeye çalışan ayrıntılı incelemenin bir bölümünü **Rubailer**'e ayırmayı uygun buldum. Hem Nâzım Hikmet'in şiirini bir bütün olarak ele almak, hem de bu bütünün içinde oluştuğu kültür bağlamını en geniş sınırlarına kadar saptayabilmek için. **Nâzım Hikmet'in Şiirinde Geleneksel Türk Edebiyatının Mirası** adını taşıyan bu inceleme, Sorbonne Üniversitesi karşılaştırmalı edebiyat profesörü Etiemble'ın yönetiminde iki yüz sayfalık bir tez çalışması olarak hazırlandığından Fransızca yazıldı. Türkçeye çevirirken birçok eklemeler yaptım, bizim okurumuz açısından gereksiz bulduğum bazı bölümleri de çıkardım. Böylece ilkinden oldukça değişik yeni bir metin çıktı ortaya. Bu nedenle tez çalışmamı Türkçe yeniden yazdığımı söylemekte pek sakınca görmüyorum.

Rubailer kitabının islâm gizemciliğini (mysticisme) yalnızca maddeci bir anlayışla eleştirmekle kalmayıp, son yıllarda önemli tartışmalara yol açan Doğu/Batı kültür ikiliğine özgün bir yaklaşım da getirdiğini söylemek yanlış olmaz sanırım. Nâzım'ın kendi deyişiyle «diyalektik materyalizmi vermeyi» denediği rubailer marksist bir şairin geçmişin kültür mirasını hangi yöntemle özümlediğini, bu mirası diyalektik maddeci açıdan eleştirirken hangi ölçütlerden yola çıktığını dolaylı bir biçimde gösteriyor. Dolaylı diyorum, çünkü Nâzım Hikmet'in tasavvufu, örneğin **Mesnevi** ya da **Fihi Ma-Fih**'deki bazı kavramları diyalektik maddeci bir yöntemle ele alışındaki tutarlılığı vurgulamak için sözkonusu eserleri okumak, hattâ rubaileri Marksist felsefeden islâm gizemciliğine kadar uzanan oldukça geniş bir kültür bağlamı içinde incelemek gerektiği kanısındayım. Yazımda Marksist felsefeyi, **Rubailer**'in temelini oluşturan en önemli unsur olarak ele alırken bu kültür bağlamını gözden uzak tutmamaya özellikle dikkat ettim.

***

Otuz beş yıla hüküm giyen Nâzım Hikmet, mahpusluğunun yedinci yılında karısı Piraye'ye Bursa hapisanesinden şu ilginç haberi yazıyor:

> «(...) Şimdi 'Piraye'ye Rubailer' adıyla yeni bir kitaba başladım. 40 tane kadar rubai olacak. Senin aşkına güvenerek şimdiye kadar gerek şark gerekse garp edebiyatında yapılmamış bir şeye yani rubailerle diyalektik materyalizmi vermeye çalışacağım. (...)» (**Nâzım ile Piraye**, de yayınları, s. 235.)

Şairin tasarısını bütünüyle gerçekleştiremeyip yirmi üç rubaiyle yetindiğini biliyoruz. Sayılarının görece az olmasına rağmen bu metinler Nâzım'ın şiirinde önemli bir aşama sayılmalıdır. Yukardaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi, hem özgün bir deneme olduklarından, hem de o güne kadar ancak Ömer Hayyam, Hafız, Mevlâna, v.b. örneği Doğu'lu şairlerin ustalıkla kullanabildikleri klasik bir biçimi çağdaş ve devrimci bir içerikle —diyalektik maddeci düşünceyle— birleştirmeye yöneldiklerinden.* Aynı günlerde yazılmış bir başka mektup sözkonusu çağdaş bileşimi gerçekleştirirken şairin ne gibi güçlüklerle karşılaştığını yeterince açıklıyor sanırım:

> «(...) Mamafi, şu rubailer işinin şeklini henüz halletmiş değilim. İlk rubaileri bile bile klâsik rubai unsurlarıyla, klâsik vezin üslûplaştırılmak, kafiye yerleri aynen kalmak, edâ muhafaza edilmek üzere işledim. Böylelikle işin teknikman içine girmek, bir çeşit temrin yapmak istedim. Şimdi artık yeni muhtevaya uygun, klâsik şekil unsurlarından da faydalanarak, yeni şekli bulmak lâzım. (...)» (**Kemal Tahir'e Mektuplar**, Bilgi Yayınları, s. 323.)

İlk yazdığı birkaç denemenin dışında, rubainin alışılmış uyak sistemini kullanmadığı gibi, aruz veznini de uygulama alanı dışında bırakıyor. Böylece ilginç bir durum çıkıyor ortaya. Hem rubai yazacak, hem de rubainin biçimsel gereklerini yerine getirmekten kaçınacaktır. O vakit, ister istemez, insanın aklına bir başka soru takılıyor. Maddeci felsefeyi şiirsel dile aktarmak için ille rubai yazmak niye? Bu sorunun cevabını, Nâzım'ı şiiri herşeyden önce kültüre dayanan bir olgu, toplumun değişik gelişme evrelerinin ortaya çıkardığı bir birikim olarak değerlendirmesinde aramalı. Rubai Doğu şiirinde belli bir

* Aruzla yazdığı rubailerin bazılarında Yahya Kemal'in de klâsik diyebileceğimiz bir yetkinliğe ulaştığını söylemeliyim.

bütünlük taşıyan, öteki türlere oranla parça güzelliğine değil bir düşüncenin geliştirilmesine, yapısının kolaylaştırdığı ölçüde serpilmesine dayanan tek türdür. Abdülbaki Gölpınarlı kısaca şöyle tanımlıyor bu türü:

> «İslâmi klâsik edebiyatta, tam bir mâna ifade eden ve dört mısradan meydana gelen şiire ve bu şiir tarzına 'dörtlük' anlamına gelen 'rubai' denir. Arapça olan bu söz umumî olarak bu tarzın adı kabul edilmekle beraber Farsçada, iki beyit ve âhenkli söz anlamlarına 'Dubeyt' ve 'Terâne' de denmiştir.» (**Mevlâna'nın Seçme Rubaileri'ne Önsöz**'den, M.E.B. yayınları, ikinci basılış, s. 10.)

Bilindiği gibi rubainin ilk üç dizesi son dizede açıklanacak özlü düşünceyi oluşturan basamaklardır. Kesin biçim kurallarıyla sınırlanmış bir yapının yoğunlaştırıp en aza indirgediği bildiriyi, bir bakıma eksik olarak «özlü düşünce» diye nitelediğim belli bir dünya görüşünü içeren felsefî tavrı, bu basamakların yardımıyla kolayca benimser okur. Tasavvufu eleştirmek için yine onun geliştirdiği böyle etkin bir silâhı kullanan Nâzım'ın, İslâm felsefesinin sistemleşmesinde payı olan klâsik bir şiir türünün imkânlarından Marksizm adına yararlanmasını da doğal karşılamak gerek. Tıpkı Endonezya Komünist Partisi Genel Sekreterinden Seferis'e, Octavio Paz'dan Eluard'a kadar birçok çağdaş şairin klâsik Japon şiirindeki üç dize biçiminde yazılan onyedi hecelik **haiku** türünü benimsemeleri, değişik nedenlerle bu türün yalınlaştırıcı, vurucu gücünden bazı dönemlerinde yararlanmaları gibi. Ne var ki Nâzım kendi kültüründe bulunan bir geleneğe sahip çıkıyor, başka geleneklere değil. Biraz geniş de olsa, belli bir coğrafyayla sınırlıyor beslenme alanını. «Diyalektik materyalizmi rubailerle vermeyi» denerken, bir bakıma hem Demokritos'dan Spinoza'ya, Heraklitos'dan Ansiklopedicilere, giderek Feuerbach'a kadar uzanan bir çizgiden kaynaklanan, hem de bu çizgiyi aşıp yeni ve özgün bir dünya görüşü getiren Marksist felsefeyi ulusal bir coğrafyaya göre ele almayı düşünüyor. Bu ilginç girişimin ayrıntıları üstünde durmadan önce şairin eserinde doğrudan felsefeye yönelen şiirlere bir göz atmak yerinde olur kanısındayım.

Nâzım'ın şiirinde her zaman felsefe unsurları olmuştur. Özellikle olgunluk döneminin başlangıcı sayabileceğimiz **Şeyh Bedreddin Destanı**'ndan bu yana, sanatçının Marksist bir temele oturttuğu diyalektik görüş, birbirini tamamlayan iki ana çizgide, tarihî ve diyalektik maddecilik düzlemlerinde gelişmiştir. İlk şiirlerinde —«Yalnayak», «Makinalaşmak», v.b.— öğretici, hattâ yer yer şematik bir anlayışla vurgulanan üretim ilişkileri, üretim araçları, üretici güçler gibi Marksist kavramlar bu dönemde daha pratik, daha gündelik deyişlere bırakır yerini. Doğa ve toplum diyalektiği günlük yaşamın ayrıntılarında yakalanan, alabildiğine yalın, kavramsallıktan uzak somut sözcüklere dönüşür. Şair ilk şiirlerinde olduğu gibi **Doğanın Diyalektiği** ya da **Anti-Dühring**'den değil, pamuklayan kavak ağaçlarından («Çankırı Hapisanesinden Mektuplar»), rüzgârda kımıldayan bir kiraz dalından («Saat 21-22 Şiirleri», 2 Ekim 1945 tarihlisi) devşirir imgelerini. Nâzım Hikmet şiirinin evrimi bir anlamda Marksist teorinin yaratıcı bir biçimde özümlenmesinin, kendini sürekli yenileyen bir bilincin giderek somut gerçekliğe yerleşip dünyayı yorumlama ve değiştirme yöntemi oluşunun evrimidir. Bu nedenle tarihî ve diyalektik maddeciliğin şairin olgunluğu ölçüsünde değişik aşamalardan geçerek Nâzım Hikmet şiirinin ayrılmaz bir parçası, hattâ belirleyici özelliği durumuna geldiği söylenebilir. Genelin tikelde somutlanması, başka bir deyişle Marksizm'in evrensel özünün Nâzım Hikmet şiirine, gücünü Türkçe sözcüklerden alan özgün bir dile dönüşmesidir bu. Her sözcüğünde, bilinçle kurulan her imgesinde Marksizm'in izini taşıyan böyle bir şiirin felsefî unsurlarından sözederken daha çok tartışma niteliği ağır basan metinleri düşünüyorum. Yani doğrudan doğruya felsefî bir tartışmayı temel alan şiirleri. Bu anlayışla yazılan rubailerden daha önce Nâzım materyalizm/idealizm tartışmasını şiirsel düzeyde ele almış, daha Sovyetler Birliği'ndeyken Marksist felsefeyi savunmaya girişmişti. 1924'den sonra yayımlanan birçok şiiri bu amaçla yazılmıştır. Şair bir konuşmasında, sözkonusu girişimini Marx, Engels ve Lenin'in eserlerini «şiirle ilüstre etmek» diye niteliyor. (**Militan**, sayı: 6, s. 24. «Nâzım Hikmet Kendi Şiirini Anlatıyor», Ekber Babayef). Bu şiirler arasında en ilginci Lenin'in **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm** adlı eserini «resmeden», «Berkeley»dir bence. Yıllar sonra yazacağı rubailerde İslâm felsefesine yöneltilen eleştiri aslında «Berkeley» şiirinde karşımıza çıkan idealizmin eleştirisinden başka bir şey değildir. Ama bu eleştirinin atıfları bütünüyle Batı felsefesinden, daha doğrusu Lenin'in **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm**'de söz ettiği eserlerden kaynaklanır. Oysa rubailerde savunulan düşünceler aynı görüşten yola çıkmakta, İslâm felsefesini, özellikle de Mevlânâ'nın eserinde karşılığını bulan gizemci (mystique) bir dünyayı yıkmaya yönelir. Bu nedenle «Berkeley» şiiri, Nâzım'ın rubailerle ancak olgunluk döneminde gerçekleştirebildiği bir aşamanın ilk denemesi sayılmalıdır. Kuru, yer yer şairinden beklenmeyen düzeydeki kolaylıklara kaçan, genel doğrularla yetinen ama yine de Türk şiiri açısından ilginç sayılabilecek bir ilk deneme.

*
**

Lenin'in **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm** adlı eserinin 1908 yılında yazılması bir raslantı olmasa gerek. 1905 devriminin başarısızlıkla sonuçlanması Rusya'da karşı devrimin tırmanışını hızlandırmış, işçi sınıfı hareketinin şiddetle bastırılması ilerici aydınlar arasında şaşkınlık ve umutsuzluk yaratmıştı. Bolşevik partisinin kadrolarını oluşturan aydınların büyük çoğunluğu da aynı umutsuzluğun etkisiyle bazı aşırı çözümyolları

öneriyor, her türlü yasal eylemi yadsıyorlardı. **Otzovistler** adıyla anılan bu topluluk, o günlerde moda olan bir de felsefe bulmuştu kendine: Ünlü Avusturyalı düşünür Ernest Mach'ın yenilediği Ampirio-kritisizm. Althusser bu aydınların durumunu şöyle özetliyor:

> «Duma'daki temsilcileri çekmek (**otzovat**: geri çekme), yasal eylem biçimlerinin tümünü yadsımak, derhal şiddet yoluna başvurmak, v.b. gibi radikal çözümyolları öneren otzovistler politik görüşleri bakımından aşırı soldaydılar. Ama gerçekte bu sol tavır teori açısından sağ görüşleri örtmekten başka bir işe yaramıyordu.» (**Lénine et La Philosophie**, Louis Althusser, ed. Maspéro s. 7-8).

Materyalizm ve Ampirio-kritisizm'i yazmakla Lenin'in yeni ampirist tezlerin ardında gizlenen idealist görüşleri eleştirmek, böylece ilk bakışta salt felsefî gibi görünen bir tartışmayı başlatarak, devrimin o aşamasında saptanması gereken doğru politik çizgiye teorik bir temel hazırlamak istediğini söyleyebiliriz. Bu teorik temel, idealizmin yeni biçimlerine karşı maddeciliği savunmakla oluşturulabilirdi ancak. Çünkü felsefî tartışma özünde, devrimin geleceğiyle ilgili son derece önemli bir politik sorun taşıyordu. Otzovistler, hem bolşevik hem de ampiriokritisist oldukları için ister istemez Marksizm'i savunma durumundaydılar. Bu nedenle ellerinde bulunan tek teorik devrim silâhı Marksizm'in, onlarca bir metafizik olan diyalektik maddecilikten sıyrılıp, kendine bilimin son buluşlarıyla yenilenen ampirio-kritisizmi temel felsefe olarak seçmesini öneriyorlardı. Lenin'in **M ve A**'i işte bu görüşleri çürütmek amacıyla yazıldığından, özünde politik bir girişim, görünüşteyse salt felsefî bir eserdir. Althusser'in deyişiyle, o zamana kadar uygulanmamış bir «felsefî pratiktir» daha doğrusu, (**a.g.e.**, s. 9.)

«Berkeley» şiirinin saldırgan üslûbunda da, — Nâzım Hikmet Lenin'in tartışmacı tavrını, bu yeni «felsefî pratiği» benimsediğinden olacak — aynı politik kaygıları, aynı tavizsiz savunma biçimini buluyoruz. Lenin felsefe alanında kendini amatör bir «araştırmacı» olarak nitelemesine rağmen, Marksizm'le diyalektik maddeciliğin ayrılmazlığını şaşılacak bir sağduyu ve doğrulukla saptamıştır. Oysa aynı şeyi Nâzım için söylemek biraz güç. «Berkeley» şiirindeki idealizmin eleştirisi **M ve A**'deki görüşlerin bağlamlarından soyutlanarak en kolaya indirgenip, mekanik bir yöntemle şiirleştirilmesinden ibarettir bir bakıma. Bu nedenle metnin şiirsel çarpıcılığı bir hayli azalmış, buna karşılık ne düşünce yükü, ne de inandırıcılığı çoğalmamıştır. Ama Nâzım Hikmet'in kitleleri kolayca etkileyerek onlara maddeci felsefenin temel ilkelerini benimsetebilecek bir retorik denemesine girişmesi «felsefî pratik»in şiir alanına uygulanması olarak nitelenebilir. Bu da yalnızca ilginç değil, Cumhuriyet şiirinde benzerine raslanmayan bir denemedir. Metin boyunca tekrarlanan «Behey!/Berkeley!» dizelerinin bir uyak araştırmasından çok sözkonusu retoriği oluşturmada kullanıldığını sanıyorum. «Felsefeden tüten günlük korkusu» örneği söz yakıştırmalarıyla «Allahın Cebrail şeklindeki Erzaili», «Onsekizinci asrın en filozof katili», «Meyhane kızlarının kara cüppeli kavalyesi», v.b. gibi kötülemelerin de işlevi aynı olsa gerek. Aslında Nâzım'ın o dönemde yazdığı hemen bütün şiirlerinde, ya iyice belirgin ya da gizliden gizliye kendini duyuran bir eğilimdir bu. Şair kitleleri etkilemek, onlara savunduğu görüşü benimsetebilmek için hem bağırıp çağırmanın hem de argo konuşmanın kaçınılmazlığına inanır. Olgunluk döneminde bu inancı bırakacak, rubailerinde ya da öteki şiirlerinde idealizme karşı maddeciliği savunurken tüm felsefi çabasını söyleme (énonciation) düzeyinde değil söylenen (énoncé) düzeyinde yoğunlaştıracaktır.

Materyalizm ve Ampirio-kritisizm, «Körler Üstüne Mektub»unda Diderot'nun «Bütün felsefî sistemler içinde en saçma olmasına rağmen en güç çürütülebileni» diye nitelediği İskoçya'lı papaz Berkeley'in felsefenin eleştirisiyle başlar. Varlığın algılama olduğunu, dış dünyanın ancak duyularımızda varolabileceğini öne süren Berkeley, maddenin nesnel gerçekliğini yadsır. Kurduğu sistem bu yönüyle maddeci görüşün en aşırı, en uç karşıtıdır bir bakıma. Maddenin gerçekliğini «tasarımların zihinsel gerçekliği»yle özdeşleyen Berkeley'in varlıkbilimi kendi içinde tutarlı, ama son derece tekbenci (soliptique) bir algı metafiziğinin temelini oluşturur. Sözkonusu tasarımlar (ideas) bile zihinseldir çünkü, bir çeşit bilinç nesneleridir. Öznenin dışında hiçbir gerçeklikleri yoktur. Önay Sözer Berkeley'in çabasını şöyle tanımlıyor:

> «Berkeley'in asıl amacı maddeciliğe karşı savaş olduğundan, daima 'varlık algılamadır' savının altını çizmeyi uygun görmüş, bunu yaparken de herkesin kendi deneyine bakmasını istemiş, tasarımları uzun uzadıya betimleyeceğine onlara gönderimde bulunmakla yetinmiştir.» (**Felsefe Arkivi**, «Berkeley'de Algı Sorunu», Ö. Sözer, s. 43, 1970.)

Lenin'in, ampirio-kritisizmin eleştirisine, tüm varlığı öznenin algılarına indirgeyen bu tezi çürüterek başlaması doğaldı. Otzovistlerin bilimsellik adına benimsedikleri Mach'çı tezler Berkeley'in aşırı idealizminden, kendi deyimiyle «Maddesizciliğinden» (immatérialisme) kaynaklanıyordu çünkü. Aslında idealizmle maddecilik arasında bir üçüncü yol, bir başka seçim olanağı da yoktu. Ampirio-kritisizm, nesnel olgulara ve deneye dayanmasına rağmen, giderek idealizmle bütünleşmek, dış dünyanın bağımsızlığını ve maddenin bilinçten önce olduğu gerçeğini yadsımak zorundaydı. Buysa, Bogdanov örneğinde olduğu gibi, bolşevik aydınların, Markiszm'in ana ilkeleriyle çelişen, son çözümlemede bilim dışı bir görüşü benimsemeleri demekti. Nâzım Hikmet'e gelince, onun bir şair olarak bu felsefî tartışmanın temel öğelerini şiirine katmaya çabaladığını söyleyebili-

riz. O da, tezlerini tanıtlamak için Lenin'in sık sık andığı Engels gibi maddenin bilinç ürünü değil, duyumlarla algılanan nesnel bir gerçeklik, bilincinse (ruhun) maddenin (doğanın) en üst aşaması olduğu görüşündedir.* Bunu şu dizelerle açıklar:

«Dinle Berkeley
— dinlemesen de olur —
Biz dinleyelim:
Beynimiz bal yoğuran
bir kovan
Ona balı dolduran
arıdır hayat.
Aldığımız hislerin
sonsuz derin
pınarıdır kâinatı!
Kâinat geniş
kâinat derin
kâinat uçsuz bucaksız!
Biz onun parçaları,
biz ondan doğan bir sürü bacaksız!»
(Nâzım Hikmet, **Bütün Eserleri 1**, Cem Yayınları, s. 213.)

Bir düşünür değil, herşeyden önce şair olduğunun bilincindedir. Felsefi kavramları şiirsel imgelerle somutlamaya, benzetmeler yaparak akıl yoluyla varıldığı sanılan gerçeklerin doğadaki karşılıklarını araştırmaya yönelir. Felsefeyle şiir arasında gidip gelen, ikisinden de özgül unsurlar taşıyan öğretici bir dille gerçekleştirir bunu. Maddeciliği savunmak adına en «felsefi» konulara bile el atmaktan çekinmez. Örneğin Engels'in her felsefenin ana sorunu olarak nitelediği (Bkz. **a.g.e.**, s. 21.) düşünceyle varlık arasındaki ilişkiyi kendince ele alır. Ama bu ele alış aşağıdaki dizelerde görüleceği gibi akademik tartışma üslûbundan oldukça uzaktır. Biraz öfke, daha çok da alay vardır temelinde:

«Kaçma dur!
Her yol Roma'ya gider,
— bu belki doğrudur —
fakat
fikri evvel gören her felsefenin
safsata iklimidir yelken açtığı yer!»

Engels yine **Ludwig Feuerbach**'da bu ana sorunun bir başka yönüne dikkati çeker: «(.....) Fakat düşünceyle varlığın ilişkisi meselesinin bir yönü daha var: Çevremizdeki dünya üzerindeki fikirlerimiz ile bizzat bu dünya arasındaki bağıntı nedir? Düşüncemiz, gerçek dünyayı tanıyabilecek bir durumda mıdır? Gerçek dünya hakkındaki tasavvurlarımızda ve kavramlarımızda gerçeğin tam bir suretini verebiliyor muyuz? Felsefe dilinde bu mesele, düşünce ile varlığın özdeşliği meselesi diye anılır ve filizofların çok büyük çoğunluğu buna müspet cevap verir. (.....)» **(a.g.e.**, s. 23.)

Nâzım da, «Berkeley» şiiriyle bu soruya olumlu yanıt verenlerin arasına katılır. Bir türlü yumuşamayan o kendine özgü öğretici tavrı ve bıkmadan şiirselleştirmeye çabaladığı —bundan pek başarılı olduğu söylenemez— doğa betimlemeleriyle.

«Çiziyor hareketi gözlerimize
sonsuz maviliklerde
kuyruklu yıldızların
sırma saçlarından kalan izler.
Her habbe koynunda bir kubbeyi gizler!
Şu denizler,
şu denizlerin üstünde denizler gibi esen,
rüzgârların uğultusu.
Şu ipi kopmuş
inci bir gerdanlık gibi damlayan su,
şu bir damla su,
uzaklaştıkça, yaklaşılan
hakikatı gizler...
Her yeni ummanla beraber
bir yeni imkân.
Kâinat geniş
kâinat derin
kâinat uçsuz bucaksız!»

Şairin, salt gözleme dayanarak da olsa, yukarıdaki ilk dört dizede doğa diyalektiğini yurguladığı söylenebilir. «Her yeni ummanla beraber /yeni bir imkân» dizesiyse hiç kuşku yok bilinemezciliğin (agnosticisme) eleştirisi niteliğinde. «Uzaklaştıkça yaklaşılan hakikat» şiirsel bir yakıştırma değil, düpedüz Kant ve Hume'un görüşlerine karşı, doğanın akılla kavranabilirliğini savunmadır. Böylece, «Berkeley» şiirinde Kant'ın kendinde-şey (la chose en soi) kavramı, daha ayrıntılı söylemek gerekirse, insanın ancak gözünün önünde olup biten olayları (fenomen) bilebileceği, nesnelerin kendiliğiniyse (numen) asla bilemeyeceği, mutlak gerçeğe akılla ulaşılamayacağı görüşü ele alınmaktadır. Nâzım'ın Kant'ı, Hume ve Locke'u derinlemesine incelediğini sanmıyorum. Bu düşünürlerin felsefelerini **Materyalizm ve Ampirio-kritisizm**'den edindiği bilgilere göre eleştirir. Bir de Engels'in **Ludwig Feuerbach**'da kısaca değindiği gibi kimya endüstrisinde yapılan üretimin -kızılkökün bitkiden değil maden kömürü katranından elde edilişi örneği- kendiliğinde-şey görüşünü (la chose en soi)* yıktığını biliyordur olsa olsa. Zaten Lenin de **M ve A**'de Engels'e atıf yaparak bu kanıtı kullanır. **(Matérialisme et Empiriocriticisme**, ed. Sociales s. 91-92.)

Nâzım «Bu bir hakikat/hem de mutlak cinsinden!» derken Lenin'in mutlak gerçeğe ulaşılabileceği görüşünü tekrarlıyordur sanki.

* Engels *Ludwig Feuerbach ve Klâsik Alman Felsefesinin Sonu*'nda şöyle yazıyor «(...) Maddî dünyanın tek gerçek olduğu ve bize ne kadar madde-üstü görünürlerse görünsünler bilincimizle düşüncelerimizin, sadece maddî ve vücudumuza ait bir uzvun, beynin ürünleri olduğu kanaati, nihayet dayanılmaz bir güçle Feuerbach'a hâkim oluyor. Madde ruhun bir ürünü değildir, aslında ruhun kendisi maddenin en yüce ürününden başka bir şey değildir. (...)» (K. Marx - F. Engels, *Felsefe İncelemeleri*, çev.: Cem Eroğlu, Sol yayınları, s. 26.)

* Selâhattin Hilâv bu kavramı türkçede «eşyanın özü» deyimiyle karşılıyor. (Bkz. *a.g.e.*, s. 24.)

«(...) Böylece insan düşüncesinin görece (izafi) gerçeklerden oluşan mutlak gerçeğe ulaşabileceği anlaşılmıştır. Bilimlerin gelişmesindeki her aşama, sözkonusu ettiğimiz mutlak gerçek toplamına, küçük de olsa, yeni bir katkıdır. (...)» **(a.g.e.,** s. 125.)

Fazla ayrıntılara girmeyip bugün bazı «sol» düşünürlerin doğacı bir metafizik olarak niteledi**ğ**i **M ve A**'le yetinmiş olsa bile Nâzım Hikmet'in felsefeyle ilgilenişi o dönem için —özellikle Türk şiiri açısından— çok önemli bir girişim sayılmalıdır.*

«Berkeley»i bugün okurken, yazıldığı tarihi, yani 1924 yılındaki Marksist felsefenin durumunu, bu durumun Türkiye'ye hangi koşullarda yansıdığını gözden uzak tutmamalıyız. Tarihî bağlamı içinde ele alındığında, «Berkeley»in Cumhuriyet şiirindeki önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktır sanırım. İdealizmin görünmeyen yüzünü açığa çıkarmak, Engels'in deyimiyle «yüzkızartıcı maddeciler»in maskesini düşürmek için, Lenin gibi O da bilinmezciliğin üstünü kazıyıp idealizmi bulmaya çabalar.** Ama felsefeyle değil şiirle gerçekleştirmek ister bu çabasını. Doğrudan doğruya Hume'u konu alan bir şiir bile yazmış, ne yazık ki bu şiir kaybolduğundan «Berkeley» **M** ve **A**'i «ilüstre» eden tek metin olarak kalmıştır. Şair yıllar sonra Hume ve felsefesi üstüne yazdıklarının ilk dört dizesini anımsayabilir ancak:

«Seni okurken azizim Yum
uykum geliyor uykum
Rüyada mısın bilmem ki nen var?
Rüya gibi bir felsefen var...»
(«Nâzım Hikmet Kendi Şiirini Anlatıyor» **Militan**, sayı: 6, s. 24.)

Yukarıda Nâzım Hikmet'in idealizmi, ona bağlı olarak da bilinemezciliği eleştirirken **M ve A**'den çok fazla etkilendiğini belirtmiştim. Bu etki, kimi zaman aşırı bir taklit etmeye de dönüşebiliyor. Örneğin Lenin'in Berkeley üstüne yazdıklarını derinlemesine kavramadan olduğu gibi benimsiyor şair. Buysa otzovistlere karşı diyalektik maddeciliği savunmak amacıyla Lenin'in üç yüz elli-dört yüz sayfada derleyip toparlayabildiği, bütün ayrıntıları ve değişik evreleriyle sergilenen bir düşünce oluşumunun Nâzım'da birkaç dizeye indirgenmesine yolaçıyor. Böylece Nâzım Hikmet'in Berkeley eleştirisi ister istemez yüzeysel bir değerlendirme, bir çeşit «vulgarisation» oluyor. Şiirin başta gelen özellikleri arasında sayabileceğimiz alay unsuruysa iyice kolaylaştırıyor bu «vulgarisation»u. Berkeley'in nesnelerin bilincimiz dışında varolamayacağı görüşünden yola çıkan şair rahatlıkla,

«Lâkin ey kara meyhanelerin sarhoş papazı!
Senin dışında değil miydi
kıllı kollarında kıvranan meyhanecinin kızı?
Yoksa kendi altında sen
kendinle mi yattın?»

dizelerini yazabiliyor. Oysa bilindiği gibi nesnelerin mutlak varlığını yadsır Berkeley, kendilerini değil. Varlığın tasarımların algılanması olduğunu öne sürerken, nesnelere «isnat» edilen nitelikleri, giderek de maddenin tözünü yürürlükten kaldırmayı düşünür. Amacı Tanrının varlığını maddesel tözün yokluğuyla açıklamaktır. «Bir kez maddeye evet densin, Tanrının madde olmadığını kimse kanıtlayamaz» diye yazar. (Bkz. Önay Sözer **a.g.e.** s.76. «Common-place Book» sayfa 34'den alıntı.) **M** ve **A**'de bir ara Berkeley'in ağzından konuşan Lenin'in de aynı gerçeğe dikkati çektiğini belirtelim:

«(...) Duyularımız ya da sağduyumuzla tanıyabileceğimiz herhangi bir şeyin varlığını kesinlikle yadsımıyorum. Gözümle görüp elimle dokunduğum şeylerin gerçekte de varoldukları konusunda en küçük kuşkum bile yok. Varlığını yadsıdığım tek şey düşünürlerin 'madde' ya da 'maddesel töz' diye adlandırdıklarıdır. (...) Tanrıtanımaz bu anlamsız şeyin varlığına gereksinme duyar çünkü ancak böylelikle Tanrının yokluğunu kanıtlayabilir. (...) Bu görüş otuz yedinci paragrafta (Berkeley'in **Treatise Concerning the principles of Human Knowledge** adlı eserinin, N.G.) daha açık bir biçimde ele alınıyor. (...) Aslında Berkeley nesnelerin gerçek varlığını, bu herkesin

* Althusser *Lénine et La Philosophie*'de, Sartre'ın 1946 da yayımlanan bir yazısında (*Les Temps Modernes*: «Matérialisme et Révolution) ***M ve A***'deki maddeci tezlerin Kant öncesi, doğacı bir metafizik anlayışından kaynaklandığı görüşünün savunulduğunu belirtiyor. Troçkici Jakubowsky de aynı düşüncede. Hegel'le Marksızm arasında kopma değil, süreklilik olduğu tezinden yola çıkarak Lenin'in maddeciliğini, *varlıkla bilinci* birbirine karşıt gösterdiği, bu iki temel gerçeğin birlikteliği yerine ayrılığını vurguladığı için «metafizik» olmakla suçluyor. (Bkz. *Les Superstructures Idéologiques Dans La Conception Matérialiste de l'Histoire*, «Le Matérialisme Métaphysique de Lénine» s. 130-133, EDİ Paris 1971).
J. M. Brohm'sa Jakubowsky'nin eserinde yazdığı ayrıntılı, birçok konuya açıklık getiren, ama Althusser'i de kıyasıya eleştiren önsözde Lenin'i bağışlıyor. (Bkz. *a.g.e.*, s. 48-51.)

** Engels *Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm*'in önsözünde evreni bütünüyle tanımanın imkânsız olduğunu öne süren bilinemezci düşünürleri, özellikle de Hume ve Kant'ı «yüzkızartıcı maddeciler» olarak tanımlıyor. «Bilinemezcilik aslında yüzkızartıcı bir maddecilik değil de nedir?» diye yazıyor. «Bilinemezcinin doğa anlayışı bütünüyle maddecidir. Ona göre doğal dünya dıştan hiçbir müdahaleye gerek duymaksızın kendi yasalarıyla devinir.» Ama bunu söyledikten sonra tedbiri elden bırakmamak için şu sözleri eklemeyi de unutmaz: «Bilinen dünyanın ötesinde bir Yüce Varlık bulunup bulunmadığını tartışacak imkânlardan yoksunuz.» (*Socialisme Utopique et Socialisme Scientifique in Etudes Philosophiques*, Marx-Engels, ed. Sociales, Paris 1974, s. 231.)

bildiği doğruyu yadsımaz. O yalnızca düşünürlerin bilgi kuramını, yani herşeyi temeline dış dünyanın varlığını ve bu varlığın insan bilincine yansıdığı gerçeğini koyan öğretiyi yadsır. (...)» **Matérialisme et Empiriocriticisme,** a.g.e., s. 16-17.)

Gerçi Nâzım'ın amacı Berkeley'in görüşleriyle alay etmek, onu iyice hırpalamaktır. Bu nedenle pek ciddiye almaz felsefesini, idealizminin mantıksal bütünlüğünü görmezden gelir. Berkeley'in günlük yaşamı, kişiliği, dış görünüşüyle ilgilenir daha çok. Ama şiirin bazı bölümlerinde idealizmin eleştirisinin yine de felsefî düzeyde yapıldığını söylemeliyim. Ne var ki, Nâzım'ın başvurduğu kanıtların, öne sürdüğü tezlerin tümü **M ve A**'de yer alır. Şair hiç değiştirmeden, nasıl okuyup ne anladıysa öyle yararlanır bu kitaptan. Başka kaynaklara, Marksist felsefenin daha açıklayıcı başka eserlerine başvurmak gereğini duymaz. Berkeley'in saçma görüşlerini, Lenin'in yaptığı gibi onun usavurma (muhakeme) tarzına başvurarak ortaya koymaya çalışır. Aşağıdaki dizeler bu yargımı doğrular sanıyorum:

«İşte sen
işte senin felsefen:
Sen o sarı kırmızı rengini gördüğün
cilâlı derisine parmaklarını sürdüğün
parlak
yuvarlak
elmaya:
«Fikirlerin bir
terkibidir»
diyorsun!
Dışımızda bize bağlanmadan
var olan
varlığı
inkâr ediyorsun!»

Yukardaki dizeler **M ve A**'in giriş bölümünün özeti niteliğinde. Nâzım Hikmet «Berkeley» şiirinde kavramlara, doğadan verdiği örneklere varıncaya kadar Lenin'i tekrarlıyor. «Fikirlerin terkibi (collections of ideas) kavramını açıklayan bölümdeki elma örneğiniyse hiç değiştirmeden koyuyor şiirine. (Bkz. **a.g.e.**, s. 11). Bu davranışın şairi yatay bir okumaya yönelttiğini, **M ve A**'in içeriğini yorumlamaktan çok bazı biçimsel ayrıntılarını şiirselleştirmek zorunda bıraktığını, yukarıdaki somut örneklere de dayanarak, öne sürebiliriz. Oysa rubailerde, idealizm yine diyalektik maddeci açıdan eleştirilirken, bu tür aktarma ve tekrarların yerini çok özgün imgelerin, «kitabî» olmayan gündelik deyişlerin aldığını göreceğiz.

*
**

Engels'e dayanarak felsefenin temel sorununun varlıkla düşünce arasındaki ilişki olduğunu söylemiştik. Bu ilkeden yola çıkan Engels **Ludwig Feuerbach**'da bütün düşünürleri iki karşıt gurupta toplar: idealistler ve maddeciler, Ona göre antik çağdan bu yana tüm felsefe tarihi sözkonusu iki uzlaşmaz eğilim arasındaki çatışmadan ibarettir. Doğrusu meslekten düşünürlerin pek katılmadığı, çok yetersiz buldukları bir tezdir bu. Althusser'in dediği gibi, bu baylar felsefe tarihinin bunca ucuza satılmasını «herkese açık genel tartışmalar için, yani ideolojik ve politik düzeyde» geçerli sayarlar, felsefenin kendi özgül alanında değil. Oysa, üçüncü bir yol olamayacağına göre, temel sorun gerçekten de idealizmle maddecilik arasındaki uzlaşmaz çatışmadan kaynaklanmaktadır. Bunlardan ya birini ya ötekini seçmeyen, başka bir yol arayan düşünür, «yüzkızartıcı» olmaktan kendini kurtaramaz. Bir yandan Platon'dan Berkeley'e, öte yandan Demokritos'dan Ansiklopedicilere, Feuerbach, Marx ve Engels'e kadar uzanan iki karşıt çizgiden birinde yerini almak zorundadır. Nâzım Hikmet kültür ve coğrafya değiştirirken bu temel gerçeği bir an bile unutmaz. Varlıkla düşünce arasındaki ilişkinin evrenselliğinin her kültür bağlamında geçerli olduğunun bilincindedir çünkü. Rubailerde, Berkeley yerine İslâm gizemciliğini eleştirirken savunduğu görüşü aynı sorunsal üstünde gelişir. Sorduğu ilk soru tüm felsefe tarihinin ortak sorusudur. Varlık mı öncedir, «fikir» mi? Ondan sonra, buna bağlı olarak ikinci soruya geçer. Özneyle nesne arasındaki ilişki bilgi teorisi açısından nasıl temellendirilebilir?

«Ve tekrar uçsuz bucaksız başlayacak:
görmeyen, konuşmayan, düşünmeyen
hayat...»

dizeleri bu yolda ilginç bir adımdır. Sözcük sayısı bakımından **Rubailer** kitabının en ekonomiği sayılabilecek şu kısa dörtlükde de aynı sorun bu defa insan hayatının (öznenin) zaman içindeki sınırlılığı açısından ele alınır:

«Ayrılık yaklaşıyor her gün biraz daha,
güzelim dünya elvedâ,
ve merhaba
kâinat...»

Aşağıdaki rubainin ise ilk soruya verilen kısa bir cevap olduğunu söyleyebiliriz. Ama her türlü öğreticilikten, kuru bilgiden arınıp, şiirselliğin iyice yoğunlaştırdığı bir cevap. Şair «Berkeley»de yaptığı gibi, ne işin kolayına kaçıp alaya başvurur, ne de ustalarından birinin kitabına sığınır. Rubailerin birçoğunda raslayacağımız sevgiliyse Nâzım'ın etiyle, kemiğiyle somut bir insan olarak sevdiği, özleminden yanıp tutuştuğu karısı Piraye Hanımdır. Ne var ki çoğu zaman en büyük sevdası, uğruna yıllarca hapis yatıp sürgünde öldüğü «ideali»yle özdeşleşir Piraye; okur birini diğerinden ayıramaz. **Ferhat ile Şirin** piyesinde olduğu gibi.

«Ruhum ne ondan önce vardı ne ondan
ayrı bir sırrın kemâlidir,
ruhum onun, o dışımdaki âlemin bende
akseden hayâlidir.
Ve aslından en uzak ve aslına en yakın
hayâl
bana ışığı vuran yârimin cemâlidir...»

Nâzım sır sözcüğünü dinî anlamda, yani insan aklının eremeyeceği Tanrı hikmeti olarak kullanıyor sanırım. **Cemâl** ise tasavvufta Tanrı

güzelliğinin bir görünüşü, âşığın kapıldığı Tanrı ışığı anlamına gelir.* Şair elbette bu açıdan ele almıyor cemâl sözcüğünü ama yine de onu «aydınlık yüz» karşılığında kullanmaktan kendini alamıyor. Görüldüğü gibi kültür bağlamıyla birlikte kavramlar da değişiyor giderek. Rubailerin felsefî içeriğini incelerken ister istemez İslâm gizemciliğine, özellikle de tasavvufa değinmemiz, diyalektik maddeciliği bu bağlama yerleştirmemiz gerekecek. Nâzım şimdiye kadar ne Doğu, ne de Batı edebiyatlarında yapılmamış bir şeyi gerçekleştirmek, «rubailerle diyalektik materyalizmi vermek» istiyor çünkü. Hem Piraye'nin aşkına (Bkz. **Nâzım ile Piraye**, s. 235.) hem de inandığı dünya görüşünün doğruluğuna, bilimselliğine güvenerek.

Rubailerin ilki Mevlânâ Celâleddin Rûmi'nin dünya görüşünü ve inancını yıkmaya yönelen acımasız bir eleştiri niteliğinde. Şair ünlü sûfinin Yeni-Platoncu evren anlayışını eleştirirken İslâm gizemciliğinin temelini oluşturan bazı kavramları da kullanıyor. Bu kavramların niteliğine, Mevlânâ'nın eserindeki özel yerlerine ilerde ayrıntılarıyla değineceğim. Ama daha önce, bize Arap ve Fars kültüründen miras kalan bir şiir biçimini Nâzım'ın nasıl özümlediğini görmek yerinde olur sanırım.

«Bir gerçek âlemdi gördüğün ey Celâleddin,
heyûla falan değil,
uçsuz bucaksız ve yaratılmadı, ressamı
illetî-ûlâ filân değil.
Ve senin kızgın etinden kalan rubailerin en
muhteşemi:
'Suret hemi zıllest...' filân diye başlayan
değil.»

Bundan önceki rubailerde olduğu gibi burada da klâsiğe yakın bir uyak düzeni egemen. Şairin deyimiyle «kafiye yerleri aynen bırakılıp edâ muhafaza» edilmiş. Ne var ki klasik dağılımdaki **aaxa** şeması redifli uyağa bırakıyor yerini. Buysa bence içerik-biçim ilişkisi yönünden çok önemli. Redif genellikle şiirin düşünce yükünü taşıyan sözcüktür; hem ses hem düşünce vurgusunu birleştiren bir öğe, dize yapısının eksenidir bir bakıma. Nâzım bu görevi bir olumsuzlama olan «değil» sözcüğüne yüklüyor. Böylece rubainin içeriğinde beliren idealizmi maddeciliğe dönüştürme gereği, biçimde de duyuruyor kendini. Olumsuzlama, yani Mevlânâ'nın idealist tasavvuf anlayışının yadsıması, redifli uyak aracılığıyla gerçekleşiyor. Evrenin yaratılması ve nesnelerin gerçekliği konusunda Mevlânâ'nın öne sürdüğü görüşün tam tersini savunmaktadır şair. Kendi maddeci tezine en uygun biçimi bulmanın gereğine inandığından, yazımın başında da değindiğim gibi araştırmalar, denemeler yapar. «Değil» sözcüğünün redif olarak kullanılması ters çevrilen bir düşüncenin rubainin biçimsel kalıbına dökülüşüdür aslında. Nâzım bu döküm işleminde titiz davranmakla içerik-biçim sorununu diyalektik bir temele oturtmayı amaçlıyor. Ama her yeni içeriğin yeni bir biçim gerektirdiği ilkesini de unutmadan. Bu çelişkili durum onu rubainin klâsik kalıplarından uzaklaştıracak, kitabın üçüncü bölümünde yer alan örneklerde uyak dağılımını kendine göre yeniden düzenleyecektir. Vâ-Nû'lara gönderdiği bir mektupda şunları yazar:

«(...) Ritm ve edâ meselesine gelince. Bir yanlışlık da burada; hem ritm hem edâ, hem kafiye, hem âhenk, hem renk, hem resim, velhasıl bütün imkânlar, fakat asla tek bir iddia üzerinde saplanmamak. Ve şekilden muhtevaya değil. Muhtevadan şekle gitmek. Muhtevaya en uygun şekli bulmak, bu suretle de en çeşitli şekillere ulaşmak (...)» **(Bursa Cezaevinden Vâ-Nû'lara Mektuplar**, Cem Yayınları, s. 108.)

Bir başka mektubundaysa yine aynı görüşü, bu kez benzetmeler yaparak savunur:

«(...) Muhtevayı en uygun, en basit, en berrak bir tarzda kalıplayan şekil. Şekli eldivenlikten de çıkarıp deri haline getirdiğimiz nispette, muhtevayı ön plâna, esasa aldığımız nispette muvaffak olacağız. Biliyorum bu gayet zor iştir. Bu zorluğu halletmenin yegâne çaresi muhtevadan şekle gitmektir. **Tabi şeklin muhteva üzerindeki mukabil — fakat kemiyetteki — tesirini de unutmayarak»** (**Kemal Tahir'e Mektuplar**, a.g.e., s. 93.) —Altını ben çizdim, N.G. —

Bu satırların yazılışından yıllar sonra **Lettres Francaises** dergisinde yayımlanan «Genç Şairlere Mektup»da yeniden ele alır bu sorunu. Başvurduğu benzetmelere varıncaya kadar —onca biçim, içeriği güzelleştiren ama kendini fazla belli

* Tanrı ışığındaki yakıcılığı, yokediciliği vurgulamak amacıyla *Fihi Mafih*'de soylenen şu sozler ılgınçtır: «(...) Ulu Tanrı bu örtüleri bir iş için yaratmıştır. Tanrının cemâli örtüsüz görünseydi biz ona dayanamazdık, faydalanamazdık da. (...)» *(Fihi Ma-fih ve Mecalis-i Seba'dan Seçmeler*, Mevlâna Celâleddin, çev: A. Gölpınarlı, Devlet Kitapları, s. 6.)
Mevlâna bır gazelinde yine Tanrı cemâlinden şöyle söz ediyor:

Can, bakışta, görüşte yok oldu da şunu dedi:
Tanrı cemâline, Tanrıdan başkası bakamadı gitti.
(a.g.e., s. 153.)

Bu gazelde sozkonusu edilen *cemâl* sıfatının *Kur'an*'a, gıderek *Tevrat*'a dayandığını soyleyebiliriz. *Kur'an*'da Tanrı'yı gormek isteyen Musa'nın bayılıp yere düştüğünü anlatan âyet (Bkz. *Kur'an'ı Kerîm*, A'râf sûresi 143. âyet, Dıyanet İşleri Bakanlığı yayınları, 1973.) bu sıfatın kaynağı sayılabilir. Ama Tanrı Musa'ya, «Sen beni göremeyeceksin» der. Musa da ayılınca Tanrının her sıfattan «münehhez» olduğunu belırtır. Nâzım elbette dinî anlamda kullanmıyor cemâl sözcüğü nü. Bu sözcüğün anlam alanını saptayıp onu belli bır kültür bağlamına yerleştırme gereğini duyduğum için yukardaki örneklere başvurdum. Rubaide sozü geçen «yârin cemâli» Tanrı sıfatı olan *cemâl*'in evrimini, kazandığı çağdaş ve yeni anlamı vurguluyor bır bakıma. Ama özünde yine aşk ve güzellik kavramlarını taşıyarak.

etmeyen saydam bir yapıdır; tıpkı kadın çorabı gibi— Kemal Tahir'e yazmış olduğu ilkelere bağlı kaldığını görüyoruz. (**Anthologie Poétique,** E.F.R. Paris 1964, s. 354). Memet Fuat'a gönderilen şu satırlar da rubailerin içerik-biçim sorununu aydınlatıcı nitelikte: .

> «(...) Rubailerde kafiye unsuruna önem vermek lâzım, çünkü bunlar, en felsefileri ve lirikleri bile, şiirde bir çeşit polemik, didaktık silâhlardır. Kolay ezberlenmeleri gerekir. Derli toplu, ama çok derli toplu olmaları şarttır. Klâsik kafiye bu kolay ezberlenmeyi ve derli topluluğu bir kat daha mümkün kılar. Ama bazen de klâsik kafiye unsuru yerine daha modern kafiye unsuru da kullanılabilir. Mamafih ben şahsen henüz rubailerimin en uygun şeklini aramakla meşgulum ve bulduğumu da iddia edemem. (...)» (**Cezaevinden Memet Fuat'a Mektuplar,** de yayınları, s. 76.)

Rubailer Nâzım Hikmet'in her fırsatta sözettiği içerik-biçim kuramını somut olarak nasıl uyguladığını, bu konuda sanıldığından çok daha titiz olduğundan nasıl kılı kırk yardığını gösteren ilginç örneklerdir. Yeni içerikle eski biçimin çatışması, şairin bu çatışmayı aşmak için gösterdiği teknik çaba, rubailerin yazılış sürecinde iyice yoğunlaşır. Çünkü, gereklerine bütünüyle uymasa da, benimsediği tek klâsik şiir türüdür rubai. İlk çıkışındaki aşırı tavrı, —**Şeyh Bedreddin Destanı**'na kadar— ve dize kırma, sözcük bölme v.b. gibi Türk şiirine getirdiği yenilikler düşünülürse, gelenekle bağ kurma açısından rubailerin taşıdığı önem daha iyi anlaşılacaktır sanırım.

Nâzım'ın Mevlânâ'ya olan yakınlığının çok eskiye, çocukluk günlerine dayandığını biliyoruz. Dedesi Nâzım Paşa hem şair hem de mevleviydi. Nâzım şiir serüvenini anlatırken dedesinin «didaktik, doğmatık, dinî» şiirlerini, ağdalı bir Osmanlıcayla yazılmış olduklarından, hâlâ anlamadığını belirtir. (**«Nâzım Hikmet Kendi Şiirini Anlatıyor»** a.g.e., s. 19.) Ama Paşa konağındaki şiirli hava, anasının Lamartine hayranlığıyla da birleşerek iyice etkilemiştir onu. Ne de olsa mevlevî bir şair dedenin torunudur. Delikanlılık çağında yazdığı «Mevlânâ» adlı şiirde «Aşkı içten duyup Arşa yükselen» bir mürîd olarak tanımlar kendini:

> «Ebede set çeken zulmeti deldim
> Aşkı içten duydum Arşa yükseldim
> Kalbden temizlendim huzura geldim
> Ben de mürîdinim işte Mevlânâ.
> .....»
> (**Nâzım Hikmet'in İlk Şiirleri,** Kerim Sadi, May Yayınları, s. 81.)

Aynı yıl, yani 1920'de yayımlanan dedesine sunduğu «Dergâhın Kuyusu» şiirindeyse **Zikir, Allahın ism-i celâli,** v.b. gibi tasavvufla ilgili kavramlar önemli bir yer tutar. Nice deneylerden geçen Nâzım'ın yıllar sonra hapisteyken Mevlânâ'yı eleştirmesini, bu biyografik açıklamanın ışığında değerlendirip doğal karşılamak gerek. Ama «mürîd» değil devrimci bir şairden artık. Bu nedenle, gençlik inancına başkaldırırken edâsına biraz da alay katmayı unutmaz:

> «(...) Evvelâ rubailerden biriyle başlayayım Görüyorsunuz ya, polemiği ve kavgayı Hazreti Mevlânâ'ya kadar götürdüm. Hazretin 'Suret hemi zillest' diye başlayan ve dunyanın bir hayalden, gölgeden ibaret olduğunu soyleyen bir rubaisi var, benimkisi yüzlerce yıl sonra hazrete cevap (...).» (**Vâ-Nû'lara Mektuplar,** a.g.e., s. 24.)

Rubaideki «filân» sözcüğünün, hem sözü kısa kesmek, hem de bu alaycı edayı sürdürmek için sık sık tekrarlandığın sanıyorum. Nâzım «Hazret»e karşı çıkarken tasavvufun dayandığı temeli yıkmak amacındadır. Bu nedenle ayrıntılara hiç girmez; doğrudan varlık sorununu, yani tasavvufun kaynaklandığı **Vahdet-i Vücud** (Varlık Birliği) görüşünü ele alır. Böylece yalnızca Mevlânâ'yı değil, onun kişiliğinde aşağı yukarı bütün İslâm felsefesini diyalektik maddeci bir açıdan eleştirmeyi dener. Sözkonusu eleştirinin niteliğini saptayıp Nâzım'ın eserindeki uzantılarını irdeleyebilmek için İslâm felsefesinin bazı kavramlarını açıklamak gerektiği kanısındayım. Çünkü rubailerin bir çoğu, bence, aynı eleştirinin değişik düzeylerde tekrarlanmasından oluşuyor. Ama Mevlânâ üstüne yazılanı, varlık, yaradılış, madde, bilinç, v.b. gibi idealizm/maddecilik tartışmasının ekseni sayılabilecek sorunların yoğunlaştığı, üstünde özellikle durulması gereken bir metin. Hem rubailerin tümüne, hem de idealizmin bu kez İslâm kültürü bağlamında yapılan eleştirisine giriş niteliği taşıyor.

İslâm dininin temelinde iki karşıt gizemcilik anlayışı bulunduğunu öne sürebiliriz. Bu anlayış iki ayrı Tanrı kavrayışı biçiminde gerçekleşir. Söz konusu kavrayışlar, yaklaşık bir terminolojiyle, «Tanrımerkezci» (Théocentrique) ve «dünyacıl» (cosmique) gizemcilikler olarak nitelenebilir.* «Tanrımerkezci» (Théocentrique) ve «kozmik» kaynağını Yeni-Platoculukda, Plotinus'un «Varlığın Ötesindeki Bir» (L'Un au-delà de l'Etre) görüşünde aramak yanlış olmaz sanırım. Arapçaya çevrilen **Enneadlar**'ın İslâm varlıkbilimini etkilediğini, bu etkinin Anadolu tasavvufuna kadar uzandığını biliyoruz. Anadolu'daki Türk sanat oluşumlarını belirleyen etkenler üstüne yaptığı bir incelemede, Sezer Tansuğ sözkonusu etkiyi şöyle açıklıyor:

> «Anadolu tasavvuf felsefesindeki Vahdet ilkesinin Plotinus'daki karşılığı ise, bu filozofun felsefeyi metafiziğe dönüştürerek insanla maddenin çokluğu arasındaki birliği amaçlamasıdır.» (**Yeni Ufuklar,** sayı 268, s 50).

* Bu sınıflandırmayı İran Teymurtaş'ın *Le Mysticisme de Celâleddin Rûmi et l'Influence de Chams-é tabrizi Avec Ses Analogies: Le Neo-platonisme, le Manichéisme, l'Inde* adlı yayımlanmamış doktora tezinden aldım. (Paris Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, s. 16-20, 1. Cilt.)

Ömer Rıza Doğrul da İslâm felsefesini yoğuran kültürün Hint ve İran'dan çok eski Yunan'dan kaynaklandığı görüşünde. Tasavvufla Yeni-Platonculuk arasındaki organik bağı şu sözlerle tanımlıyor:

> «(...) Mutasavvufların Vahdet-i Vücud hakkındaki telâkkisi ile felsefi bir mahiyet alarak onun yerini tutan diğer telâkkileri tetkik eden kimsenin göreceği manzara, Plotinus mezhebinin bu telâkkilere iyiden iyiye sinmiş olduğudur. (...)» (**İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf**, Ahmet Halit Kitabevi, 1948 s. 41.)

Plotinus'un maddesel dünyanın çokluğu ötesindeki Mutlak Varlığın Birliğini öngören metafiziği, bir başka deyişle varlıkların Tanrıdan, çokluğun Birlikten çıktığı ve yine ona dönecekleri, «Birden ancak Bir çıkabilir» ilkesi, İslâmdaki **Tevhid** kavramıyla bütünleşir. Tanrının mutlak aşkınlığı (transcendance), madde dünyasının bir anlamda yokluk, yokluğunsa gerçek varlık olduğu inancına yol açmıştır.* Mevlânâ **Mesnevi'de**, «Biz yokuz. Varlıklarımızı fâni suretle gösteren, Vücud-u Mutlak olan sensin» diye sesleniyor Tanrıya. (**Mesnevi**, çev: Veled İzbudak, M.E.B. Yayınları, altıncı basım. 1. Cilt, s. 43 Beyit: 603.) «Yok gibi görünen ve hakikatte varolan âlemle yok olduğu halde var görünen âlem» bölümü de bu inancı doğrulayan ilginç örneklerle dolu. (**a.g.e.**, V. Cilt, s. 85, 1026-1027 ve 1028.ci beyitler.)

«Kozmik» diye nitelediğimiz ikinci gizemcilikse, Mutlak Varlığı madde dünyasındaki belirtileriyle özdeşlediğinden Tanrı'yı yeryüzüne, çokluk evrenine indirger. Böylece bir bakıma tümtanrıcılığa (panthéisme) varır. Tasavvufun daha çok bu ikinci gizemcilikten etkilendiğini, ama İslâm inancı içinde yeraldığından ister istemez iki karşıt Tanrı kavrayışını birleştirmeye çabaladığını sanıyorum. Yani hem Tanrı'nın sıfatlarını kabullenip Mutlak Varlığın evrende göründüğünü, hem de bu sıfatların ötesinde aşkın bir nitelik taşıdığını öne sürer. Tasavvufun, Bedreddin örneğinde olduğu gibi kimi zaman maddeciliğe kayması da bu karşıtlığın bir sonucu olsa gerek. İslâm tarihinde derisi yüzülen sûfi ve şairlerin sayısı bir hayli kalabalıktır. Soruna tasavvufdaki maddeci eğilimleri yok saymak amacıyla yaklaşan inanç sahibi kişilerin **Vahdet-i Vucud** ilkesini belli ideolojik koşullandırmalarla yorumladıklarına tanık oluyoruz. Örneğin Ömer Rıza Doğrul şöyle yazıyor:

> «(...) Tasavvufa hâkim en büyük fikir olan **Vahdet-i Vücud** ile İslâmın en belli başlı itikatı olan **Tevhîd** itikatı arasında aykırılık bulunmaktadır. Fakat aykırılık da tetkik olunduğu takdirde onun esaslı olmaktan ziyade, zahirî bir mahiyete haiz olduğu görülür. Çünkü mutasavvıfların sonunda **Vahdet-i Vücuda** erişmeleri, İslâmın tevhid akidesini yeni bir zevk içinde yaşamaktan ve onu yeni bir tarzda ifadeden başka bir şey değildir. (...)» (**a.g.e.**, s. 26.)

Gölpınarlı da tümtanrıcılığın **Vahdet-i Vücud'** la karıştırılmaması gerektiğini, bunun tanrıtanımazlığa kadar varabileceğini söyledikten sonra Tanrı'nın «her sıfattan münezzeh» sayılması olgusundaki kaypaklığa dikkati çekmekten kendini alamıyor.

> «(...) Fakat sonsuzluk, Tanrı, sonu olan varlıklar âlemini izhar etmiştir; var olanlar, O'nun tecellisidir, fakat bu tecelli, tecelli edenin aynı değildir; güneşin ışığı, güneş olmasa meydana gelmez, ama ışık, güneşin kendisi olamaz; kendisinden ayrı da değildir denirse o vakit bu inanç Allahı tanımamaktan kurtulur. (...) Yaratıcı kudret ve o kudretin sahibi, hem sonsuzluktan münezzehtir, hem de sonu olan, ayrı ayrı mütalâa edilirse bir çokluk âlemi olan ve sonu bulunan bu âlemden münezzehtir. Fakat bu doktrin, gerçekten de biraz oynaktır. Çünkü sonsuzluk vasfıyla görülen tek yaratıcı, sonu olan bu çokluk âlemi halinde tecelli ediyorsa ya bu âlem gerçektir, o halde Tanrı bu âlemin özüdür, manâsıdır; yahut da o, vardır, bu âlem bir hayalden ibarettir; var olan ancak yaratıcı kudret sahibidir. (...) (**a.g.e.**, s. 44.)

Nâzım Hikmet «Gerçek bir âlemdi gördüğün ey Celâleddin, heyulâ filân değil!» derken işte bu soruna maddeci bir açıdan yaklaşıyor. Varolan tek gerçek olarak maddi dünyayı kabullenmekle de her türlü metafizik tartışmayı ilgi alanı dışında bırakıyor. Bu yaklaşımı yaparken şairin Mevlânâ'nın eserinde çok sık rastlanan bazı kavramlardan yararlandığını, onları hiç değiştirmeden kullandığını da belirtelim. Örneğin **heyulâ** tasavvufdaki «maddenin aslı» anlamında kullanılıyor. Hükema felsefesinde «heba» diye geçen bu sözcük Yunanca kökenlidir.* Tasavvuf inancına göre her türlü «suret»e bürünebilen heyulâ, maddenin değişmeyen özünü oluşturur. Hamura nasıl istenen biçim verilip ekmek, çörek, simit yapılıyorsa Tanrı da heyulâdan ağaç, kuş, taş, toprak v.b. gibi suretler yoğurabilir. **Mesnevi'nin** birçok yerinde heyulâ sözcüğünün bu anlamda kullanıldığına tanık oluyoruz. Örneğin «Ne hoştur hamur heyulâsı olmayan ekmek» deniyor (**a.g.e.**, VI Cilt s. 106, Beyit: 1306.) «Heyulâ, esere benzemezken tohum, hiç ağaca benzer mi?» beyti de aynı görüşün bir başka örnekle açıklanmasıdır diyebiliriz. (**a.g.e**, V. Cilt s. 323, Beyit: 3979.) Osmanlıca-Türkçe sözlükte (M.N. Özön, İnkılâp Kitabevi) heyulânın ta-

* «Sûfilere göreyse Tevhîd, Allahtan başka bir var bilmemek, tanımamak ve bütün varlıkları, onun varlığında yok bilip onun varlığıyla varolmaktır.» (*100 Soruda Tasavvuf*, A. Gölpınarlı, Gerçek yayınevi, s. 42.)

* Hükema (hâkimler) genellikle Aristoteles'in etkisinde kalmış İslâm düşünürlerine verilen addır. Bu düşünürler felsefenin temel sorularını akıl yoluyla ve içinde yaşadıkları çağa göre bilimsel diyebileceğimiz bir yaklaşımla cevaplamaya çalışmışlardır.

savvufda doğanın tümü anlamına gelebileceği de yazılı. Nâzım belki daha çok bu ikinci anlam üzerinde durmuştur. Rubainin ikinci dizesindeki illeti-ûlâ sözcüğüyse ilk neden, yani evreni yaratan güç karşılığında kullanılıyor. Bu sözcüğe de, hem «hükema» felsefesinde, hem tasavvufda çok sık rastlandığını belirtelim. Yalnız Mevlânâ **Mesnevi**'de evrenin yaradılışını illeti-ûlâyla açıklayan görüşe karşı çıkar: «Tanrı ismi, sıfattan türeme, sıfattan meydana gelmedir. Tanrı sıfatlarıysa kadimdir, evveli yoktur. İlleti-ûlâ misali gibi bâtıl ve saçma değildir.» **(a.g.e.,** IV. Cilt, s. 19 Beyit: 219.) Bir başka yerde de «hükema»nın eski Yunandan devraldığı dört temel unsur anlayışını Tanrının ağzından şöyle eleştirir:

> «Ben dört tabiat ve illeti-ûlâ değilim. Herşeyi tasarruf etmede Baki ve Daimiyim.
> İşim illetsiz, sebepsiz ve dosdoğrudur.»
> **(a.g.e.,** II. Cilt, s. 124, Beyit: 1625.)

Hükema felsefesinde illeti-ûlâ'nın herşeyin varlığına neden olan Akl-ı kül, (tümel Us) yani yaratıcı gücün etkin sıfatı anlamına geldiğini biliyoruz. Bu karşı çıkış yaradılışta Tanrı'yı zorunlu gören, bir başka deyişle Akl-ı kül'ü dilediğini yapamaz sayan «hükema»yla, (O vakit Varlık doğal olarak Yaratıcı Gücün «zat»ının gereği sayılıyor), Akl-ı kül'ün özerk olduğunu öne süren şeriatçılar arasında yıllarca sürmüş bir tartışmanın etkisiyle yapılmış olsa gerek. Yoksa Mevlâna da sûfilerin büyük çoğunluğu gibi, Mutlak Varlık'ın sıfatlarıyla «zuhur etme» eğilimi taşıdığını, bu özelliği Tanrı'dan ayırmamak gerektiğini ama «zat»ının herşeyden «münezzeh» sayılmasının, önüne bir ön düşünülmemesinin doğru olacağını söyler. Yukardaki ilk beyit de, daha çok Farabî'nin düşüncesinde somutlaşan «zorunlu varlık» kavramını, yani varolmasını başka şeye borçlu olmayan Tanrının «zat»ıyla, varoluşunun bir ve aynı şey sayılabileceği görüşünü eleştiriyor. Çünkü Tanrı ve madde ikiliğini yok sayan, ama maddenin gücünü Tanrı'dan aldığını öne sürerek İslâma ters düşmemeye çalışan, maddeciliğe yakın bir görüştür bu.

Nâzım evren için «uçsuz bucaksız ve yaratılmadı, ressamı illeti-ûlâ filân değil» diyor. Bu dizede «uçsuz bucaksız» nitelemesiyle «yaratılmama» olgusunun birleştirilmesi **meşşai** felsefesinin us yoluyla gerçekleştirmeyi denediği tutarlılık çabasına indirilen ağır bir darbedir.* Bilindiği gibi «meşşailik» evrenin sonsuz oluşu ilkesiyle Kur'ândaki yaradılış ilkesini bağdaştırmak amacını güder. Selâhattin Hilav bu konuda şunları yazıyor:

> «Genel olarak bütün filozofların ve özel olarak meşşai felsefesine bağlı düşünürlerin karşısına çıkan güçlük, evrenin ezeli ve ebedi oluşu ile, İslâm dininde evrenin Allah tarafından yaratılmış olduğu dogmasının (inancının) uzlaştırılmasıydı. Meşşaî felsefesi bu soruya, evrenin (maddenin) zaman bakımından Allah'tan sonra yaratılmadığını; Allah'la birlikte ezelî olarak varolageldiğini ama Allah'ın özü bakımından evrenden (maddeden) daha önce geldiğini ileri sürerek cevap vermiştir. Böylece evrenin ezeliliği hakkında Yunan felsefesinin ileri sürdüğü tez ile, İslâm dininin evreni Tanrı'nın yaratmış olduğunu ileri süren inancı, uzlaştırılmaya çalışılmıştır. **(100 Soruda Felsefe,** Gerçek Yayınları, s. 75.)

Nâzım Hikmet «uçsuz bucaksız», önüne ön ve sonuna son olmayan evrenin yaratılamayacağını vurgulayarak maddeci yaklaşımını mantıkî bir temele oturtmayı amaçlıyor. Böylece, yıllar sonra Mevlânâ'nın kişiliğinde İslâm felsefesini eleştirirken Farabî, İbni Sina, İbni Rüşd gibi bir ölçüde akılcı sayılabilecek düşünürlerin ideolojik çabalarını da boşa çıkarmış oluyor. Günümüzde, yaradılış sorunu üstüne kopan kavga bütün cephelerde maddeciler tarafından kazanılmıştır artık. Tanrı'nın varlığı sorunu felsefe ve mantık alanından çıkarılıp inanç alanına sürülmüş, yaşama sınırı iyice daralmıştır. Bilimin gelişmesine koşut olarak bu sorunun bir süre sonra kendiliğinden ortadan kalkacağını şimdiden söyleyebiliriz. Bu başarıda, Engizisyonun «Peki öyleyse Tanrı nerede?» sorusuna «Gökyüzünde değil» karşılığını veren Galile gibi birçok bilim adamının da önemli payı vardır kuşkusuz. Politzer bu bilimsel gerçeği herkesin kavrayabileceği yalın bir ifadeyle şöyle özetliyor:

> «Bütün bu olgulardan Tanrı düşüncesinin, yani evreni herşeyin üstünde bir 'Ruh'un yaratmış olduğu görüşünün hiçbir anlam taşımadığı sonucu çıkmaktadır. Çünkü zaman ve uzamın (mekân) dışında bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek, varolması imkânsız bir şeyi kabul etmek olur. (...) Maddeciler, bilime dayanarak, maddenin uzamda ve belli bir zamanda varolduğunu öne sürerler. Demek ki evrenin yaradılmış olması mümkün değildir, çünkü böyle bir şey zaman dışı sayılan Tanrı'nın evreni belli bir zaman içinde yaratma zorunluluğunu ortaya koyar. Evrenin yaradılmış olduğunu kabul etmek ondan önce bir zaman kavramını ve evrenin yoktan varolduğunu kabul etmek olur ki bu görüşün bilimle bağdaşması sözkonusu değildir.» **(Principes Elementaires de Philosophie,** Georges Politzer Ed. Sociales, s. 81-82.)

Tanrıtanımazlığı yalnızca laik Batı felsefesi sınırları içinde düşünmek elbette doğru değildir. Yaradılış tezinin değil, bilimle, kendi içinde tutarlı olmayı öngören en yüzeysel akılcılıkla bile bağdaşamayacağı gerçeği İslâm düşünürleri arasında da tanrıtanımazlığın yayılmasına yolaçmıştır. Ne var ki Doğu'da tanrıtanımazlık, egemen

* Meşşaiyun (gezinenler-péripatéciciens) Aristoteles ve Yeni-Platonculuğun etkisi altında kalmış İslâm düşünürlerine verilen addır. Akılcı bir felsefe olan «meşşailiğin» kurucusu Farabî, en ünlü temsilcileri İbni Sina ve İbni Rüşd'dür. (Bkz. *Histoire De La Philosophie Islamique*, Henri Corbin, s. 216, Gallimard, idées.)

ideolojiyi savunan kelâm ve şeriatın baskısıyla Batınîliğin ya da tümtanrıcılığın ardına gizlenmek zorunda kalmıştır. Dehriyyun adıyla anılan maddeci düşünürlerin eserleriyse yakılmış, bu akımın görüşleri ne yazık ki günümüze kadar ulaşamamıştır.

Nâzım rubailerden çok önce yazdığı **Şeyh Bedreddin Destanı**'nda bu gerçeği sezer ama üstünde pek durmaz. Destanın girişinde sözettiği Mehemmed Şerefeddin efendinin «Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin» adlı «risale»sinden başka kaynak göstermemekle birlikte Bedreddin olayını sınıf çatışması bağlamında başarıyla ele alıp, o dönemin hem toplumsal, hem ideolojik yapısını sergiler. **Varidat**'ı okumamış olduğundan Bedreddin'e daha çok toplumsal açıdan yaklaşır, onu ve yandaşları Börklüce Mustafa'yla Torlak Kemal'i birer köylü devrimcisi olarak görür. Bununla birlikte Bedreddin felsefesindeki maddeci unsurları da gözardı etmez. Hattâ destanın ikinci baskısında nedense yeralmayan «Millî Gurur» adlı ekde Spinoza'nın maddeciliğiyle Bedreddin'in maddeciliğini karşılaştırmayı düşündüğünü ama bu tasarısını gerçekleştirme imkânını bulamadığını yazar. (**Şeyh Bedreddin Destanı**, 1. basım 1936 İstanbul, s. 13-14.) Bedreddin'in asılmasında kurulu düzeni değiştirmek amacıyla Devlete başkaldırması kadar «münkirliğinin» de payı olduğunu bilir çünkü. Hünkârın Mevlâna Hayder'den fetva istemesini sınıf savaşının dinî (ideolojik) maskesi olarak yorumlarken Batınîlikle Tanrıtanımazlık arasındaki ilişkiye dikkati çeker.* Varlık Birliğinin **Varidat**'ta Tanrı'yla evreni bir sayan Tümtanrıcı görüşten kaynaklandığını biliyoruz. Ama Bedreddin'in maddeciliği evreni önsüz ve sonsuz, ölümü de «kıyamet» olarak kabul ettiğinden, maddeden başka ve onun dışında «ruh» diye bir varlık olamayacağını öne sürdüğünden çağının çok ilerisindedir. (Bkz. **Varidat** çev: Cemal Yener, Elif Yayınları, s. 68 ve 81).

Nâzım Mevlânâ'ya «evren yaratılmadı!» derken Doğulu ya da Batılı olsun, tüm felsefe tarihinin maddeci düşünürleri de katılır sesine. Her türlü kuşkucu ve skolâstik anlayıştan arınmış bu seste yalnızca bir gerçeğin tekrarı değil, çağımızda büyük gelişmeler gösteren bilimin kesinliği de vardır.

Yukarıdaki İslâm felsefesiyle ilgili kısa açıklamayı Nâzım'ın bu felsefede ve tasavvufda yer alan bazı kavramları bilerek kullandığını kanıtlamak amacıyla yaptım. Şair, Mevlânâ'nın idealist görüşüne karşı çıkarken eleştirisini evrenin niteliğine ve yaradılışına ilişkin iki ayrı noktada yoğunlaştırıyor. Gerçekte birbirine bağlı, biri diğeriyle açıklanabilecek noktalar bunlar. Evrenin niteliğiyle ilgisi olan **heyulâ** sözcüğünün, yaradılış sorunuysa **ileti-ûlâ**'nın kavramsal alanına giriyor. Nâzım Mevlânâ'yla aynı dili kullanarak bu iki niteliği de yadsıyor; evrenin hem bir heyulâ olmadığını, hem de yaratılmadığını öne sürerek. Şairin İslâm kozmogonisini çağrıştıran dinî sözcüklere gösterdiği ilginin birkaç nedeni olabilir. Belki rubailerin yazıldığı yıllarda Arapça kökenli terimler henüz felsefe alanında yürürlükten kalkmamıştı. Belki de Nâzım **Kur'ân**'dan kaynaklanan bir dünya görüşünü kendi özgül kavramlarıyla sınırlamak, eleştirisini bu sınırın içinde gerçekleştirmek istiyor... Yani tasavvufu Marksist felsefe silâhıyla -diyalektik maddecilikle- yıkmayı denerken dışardan değil içerden kuşatıyor düşmanını. Truva'nın tahta atını cepheden saldırıya yeğliyor. Ayrıca bu terimlerin hem tasavvufa ilişkin özel anlamlar taşıdıklarını, hem de geçmişle bağ kurmayı amaçlayan bir şair için bazı yananlam (connotation) alanları oluşturduklarını söyleyebiliriz. Bu son ihtimal bana daha inandırıcı gibi geliyor. Çünkü sözcüklerin taşıdığı tarihî yükü çok iyi değerlendiren, yananlamlar arasında kültür bağlarını kolaylıkla kurabilen bir şair Nâzım Hikmet. **Rubailer** kitabının bu ilk örneğinde evrenin yaratılmadığını, varlığı açıklamak için bir «Yaratıcı», bir ilk neden aramanın gereksiz olduğunu öne sürmekle Vahdet-i Vucud anlayışını metafizik konumundan çıkarıp maddeci bir bağlama yerleştiriyor.

Yaradılış sorunu bir başka rubaide de şöyle ele alınmış:

«Ne nurdan
ne çamurdan,
sevgilim, kedisi ve kedinin boynundaki
boncuk
yuğurumlardaki farkla hepsi aynı
hamurdan...»

Bu defa bir önceki örnekte olduğu gibi evrenin tümü değil, yalnızca canlı ve cansız varlıklar sözkonusu. İlk iki dizede insanın yaradılışıyla ilgili dinî-ideolojik görüş bilimsel bir yaklaşımla yargılanıyor. Evrenin, daha doğrusu oldukça karmaşık bir aşama sırasına göre dizilmiş **Cebarût** (Tanrı ululuğundan başka bir şey bulunmayan «Lâhut» evreni) **Melâkut** (Tanrı bilgisinde bu bilginin suretleri olarak gerçekleşen soyut varlıklar, ruh ve melekler evreni) ve **Mülk** (duyumlarla algılanabilen maddesel evren) evrenlerinin Tanrı Nu-

* İsmet Sungurbey *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı* adlı belgeye dayanarak Haydar-ı Hereví'nin Bedreddin'in öldürülmesi için fetva vermeyip tam tersine onu gordükten sonra etkisinde kaldığını, bunun üzerine Fahreddîn-Acemî adında şehzadeye öğretmenlik eden birinin fetvasına başvurulduğunu belirtiyor. (*Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, önsöz, s. 4, eti yayınları.)

* İşrak nur felsefesi anlamına geliyor. Bu felsefenin kurucusu Şehabettin Sühreverdî (1155-1191) Zerdüşt dininin etkileriyle meşaî felsefesini ve tasavvuf görüşünü yeni bir sentez içinde birleştirmeye çalışmıştır.» (S. Hilâv, *a.g.e.*, s. 81.)

Birbirinden çıkan kademeli evrenlerin sıralamasını Henri Corbin'in *Histoire de La Philosophie Islamique* adlı eserinden aldığımı belirtmeliyim. (*A.g.e.*, s. 296). Aynı sıralamayı, bazı değişikliklerle ve kaynak göstermeden Gölpınarlı da yapıyor. (*A.g.e.*, s. 61-62.)

rundan oluştuğunu öne süren «işrakî» felsefesine karşı çıkıyor şair.* Gerçi Nâzım'ın bütün bu aşamaları bildiğini, Sühreverdî'nin Zerdüşt dininden kaynaklanan nur felsefesine atıf yaptığını kesinlikle söyleyemeyiz. Ama en azından bu felsefenin Anadolu halk inancındaki uzatılarını değerlendirip şiirine kattığı düşünülebilir. Aynı durum bir önceki açıklama için de sözkonusu. Nâzım illetiûlâ sözcüğünü kullanırken Farabî'yi ve İslâm felsefesindeki değişik eğilimleri, tanrıbilimsel (téologique) tartışmaları aklının ucundan bile geçirmemiş olabilir. Ne var ki İslâm kültürü içinde yapılan bir felsefî eleştiri, hele evrenin yaradılışıyla ilgiliyse, ister istemez geniş bir bağlama yerleştirilmek zorundadır. Kaldı ki bu araştırma Nâzım'ın çoğu kez bilinçle, kimi zaman da sezgiyle gerçekleştirmeye çabaladığı gelenekle bağ kurma girişimini mümkün olan en geniş sınırlarıyla ele almak, bu girişimi, içinde yeraldığı kültür bağlamına göre çağdaş bir açıdan değerlendirmek amacını taşıyor. Bu nedenle rubailere yalnızca Nâzım Hikmet şiiri açısından değil, belli bir kültür sorunu çerçevesinde yaklaşmasını, bazı açıklamalara başvurmasını doğal karşılamak gerek.

Şair insanın ne nurdan, ne de bütün dinî kitapların öne sürdüğü gibi çamurdan yaratılmadığını vurgularken pek açık seçik olmasa da canlı ve cansız varlıkların evrimini Darwin teorisine göre ele alıyor. Bir başka teorinin ilk iki dizesi de bu teoriyi doğrulamak amacıyla yazılmış. Bu defa değişik örnekler veren şair aynı sorunun altını yeniden çiziyor:

> «Lahana, otomobil, veba mikrobu ve yıldız
> hep hısım akrabayız.»

Bence burada önemli olan Nâzım Hikmet'in bilimsel düşüyceyle, yaşamın küçük ayrıntılarında yakaladığı gerçekleri birleştirmede gösterdiği şiirsel başarı. Karısının hapisaneye gönderdiği bir fotoğrafa bakarken boncuk-kedi-insan arasındaki evrimsel ilişkiyi hemen kurabiliyor. Ya da akrabalık gibi insan türüne özgü toplumsal bir olguyu, lahanadan yıldıza bütün evren için geçerli sayarak, birkaç sözcükle herkesin bildiği bilimsel gerçekleri özetleyiveriyor. Üstelik söyleyişindeki yalınlıktan, şiirsel edâsından taviz vermeden başarıyor bunu. Hücrede kanaryası Memo'ya bakarken aynı sorunu, bu kez hayvanla insan arasındaki ilişki açısından ele alıyor. Bilimsel söylev çekmeden türlerin evrimi yasasını yine aynı yalınlık, aynı gözlem gücüyle şiirleştiriyor:

> «Aramızda sadece bir derece farkı var,
> işte böyle kanaryam,
> sen kanatları olan, düşünemeyen kuşsun,
> ben elleri olan, düşünebilen adam...»

Yine, felsefe tarihinin temel sorusuna bir çeşit giriş niteliğini taşıyan ilk rubaiye dönelim. Nâzım'ın bu ilk örnekte Mevlâna'nın kişiliğinde bütün bir İslâm gizemciliğini eleştirirken genel olarak İslâm felsefesinde, özel olarak da tasavvufda çok sık rastlanan bazı kavramları kullandığını belirtmiştim. Buna, tasavvufun en önemli aşaması sayılan, Anadolu'da geliştiği için Türkiye kültür geleneğinde özel bir yeri olması gereken mevleviliğin rubailerdeki uzantılarının da sanıldığından çok daha önemli olduğunu eklemeliyim. Ne var ki, sözkonusu uzantıları, çağdaş anlamlar kazanmış etkileri bulup ortaya çıkarmak pek kolay değil. Bu işi başarmak için hem şairin yapıtını hem de hapisteyken ilgi duyduğu Mevlâna'nın dünya görüşünü bilmek; rubaileri, sınırı oldukça geniş bir ara-metinsellik (intertextualité) sorunu açısından ele almak gerekiyor. Yani Mevlâna'nın metinleriyle rubailer arasındaki ilişki tarihî (diachronique) değil eşzamanlı (synchronique) boyuta indirgenerek çözümlenmeli.

Mesnevi yazarının Vahdet-i Vücud görüşünü somutlamak amacıyla kullandığı simge, iğretileme (allégorie) ve mesellerin felsefi özellikleri rubailerde de var. Bunların çoğu biçim değiştirmiş, anlamları şair tarafından iyice özümlendikten sonra çağdaşlaştırılmış yansıma nesneleriyle ilgili. Ayna, su, ışık, v.b. gibi. Örneğin, bir rubaide gün, «tortusu dibe çöken su gibi durulup» saydamlaşabiliyor. Aslında gerçek olan, ama şairde ancak «sureti çıkan» sevgilinin yüzünün yerini alabilmek için. **Mesnevi**'de oldukça önemli yer tutan resim, suret, hayal gibi bazı sözcüklerin tasavvuf felsefesindeki karşılıklarını bilerek kullanıyor şair. Örneğin, evrenin ressamının illeti-ûlâ olmadığını belirtirken, ressamla resim ilişkisini Mevlâna'nın öngördüğü biçimde şiirine aktarıyor. Mevlâna sözkonusu ilişkiyi Tanrı'nın aşkın ve mutlak varlığıyla «zat»ının «tecellisi» olarak beliren maddî varlık, yani evren arasındaki ayrımı vurgulamak için kullanır. Ona göre bu ayrımda aslolan elbette resim değil ressamdır. **Mesnevi**'de şöyle der:

> «Resim, ressamın, kalemin önünde, ana karnındaki çocuk gibi âcizdir; bir şey yapamaz, söyleyemez.»* (**100 Soruda Tasavvuf**'dan alıntı, **a.g.e.**, s. 47).

İnsanın davranışlarında özerk olmayıp eylemini Tanrı istemiyle gerçekleştirdiğini kanıtlamak için yine resim örneğine başvurur. Bu örnek **Kur'an**daki

> «Onları siz öldürmediniz fakat Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı» âyetinin yorumu niteliğindedir.** (**Kur'an**, a.g.e., Enfâl sûresi, 17. âyet, s. 178.)

* Gölpınarlı'nın Birinci Nicholson basımından çevirdiği bu beyit İzbudak çevirisinde şöyle:

> «Nakış, nakkaşın ve kalemin huzurunda ana karnındaki çocuk gibi âciz ve ele bağlıdır.» (*A.g.e.*, s. 49, Beyit: 611, 1. Cilt.)

Resim sözcüğünü kullandığımdan Gölpınarlı'nın çevirisini yeğledim.

** Sûfilerin Vahdet-i Vücuda kanıt diye gösterdikleri bu âyet Tanrı'nın insanların her zaman yanında olduğu, onların edimlerini yönettiği anlamına gelir. Bedir savaşında Muhammed bir avuç kum ve çakıl alarak

Fihi Mâ-Fih'de de evreni bir resim, Tanrı'yı ise bu resmin yapıcısı olarak tanımlayan şu satırlar var:

> «Şekil, resim, şekli yapandan, ressamdan ayrı değildir; ressam da resimsiz ressam olamaz ama resim, feri'dir ressamsa asıldır; hani parmağın yüzükle oynaması gibi.» (a.g.e., s. 103.)

Vahdet-i Vücud görüşünü somutlamak amacıyla yapılan bu istiareyi olduğu gibi şiirine aktarıyor Nâzım. Tanrı'nın evreni yaratmadığını söylemek için ressamının illeti-ülâ olmadığını öne sürüyor. Gerçi bir bakıma, resimsiz ressamın olamayacağını tümtanrıcılığa kayan bir anlayışla belirtirken Mevlâna da paylaşıyor bu görüşü. Ama onca «fer'i» yani ikinci dereceden sayılması gereken resim, ressamsız bir kendiliğinden oluşa, varolan tek gerçeğe dönüşüyor Nâzım'da. Mevlâna'ya göre duyularımızla algıladığımız evren heyulânın çeşitli görünüşlerinden başka bir şey değildir. Hayalden, aslına dönecek suretler toplamından oluşmuştur. Çünkü:

> «Bütün âlem Akl-ı küllün suretidir... bütün insanların babası odur» (**Mesnevi**, a.g.e., VI. Cilt, s. 261, Beyit: 3259).

Gerçek dünyanın bir hayalden ibaret olduğunu öne süren bu beytin kaynağını **Kur'an**'da aramak gerekiyor sanırım. Muhammed'in «Bu dünya bir düştür, düşse hayalden ibarettir, yanılsamadır» hadisi **Kur'an**'daki «İnsan uyumuştur, ölünce uyanır» âyetinin devamıdır bir bakıma. (İran Teymurtaş, **a.g.e.**, s. 369.) Mevlâna her zaman olduğu gibi bu hadisi açıklamak için de istiare yöntemine başvurur. Örneğin eski bir Doğu masalından aldığı üç şehzadenin öyküsünde, resimlerle süslü kale duvarının gerçek dünyayı simgeleyen bir düş olduğunu anlatır. Şehzadelerin hayranlıkla seyrettikleri renk ve biçimler birer hayaldir aslında. Gerçek olansa, her türlü renk ve biçimden arınmış Mutlak Varlık'tır. **Mesnevi**'nin bir başka bölümündeyse «Renklerin asılları renksizliktir» diyerek yine aynı görüşü savunur. (VI. Cilt, s. 7, B: 59.) İnsanın görme duyusuyla algıladığı renklerin renksizlik evreninden çıktığı, bu nedenle gerçekliği bulunmayan birer hayal oldukları belirtilir. Tanrı Nurunu görmemizi engelleyen cam perdelerdir renk diye algıladığımız. Bu cam perdeler ortadan kalkınca renksizlik evreni kendini gösterir. Böylece resim istiaresi yeni bir boyut daha kazanır **Mesnevi**'de. Ama ressama oranla gerçek varlığı renksizlik, yani yokluk olan metafizik bir boyut. Nâzım Hikmet şiirindeyse, içinde yaşadığımız dünya, renkleri ve biçimleriyle bizim olan tek gerçek varlıktır. Bir şiirinde belirttiği gibi bu dünyayı düş saymak şöyle dursun, şair uykuda gördüğü düşün bile kendisini aldatmasına katlanamaz. Ama yine de rubailerde en aza indirgenmiştir renk öğesi. Maddenin gerçekliği genellikle yansıma kuramıyla açıklandığından nesneler ister istemez belli bir saydamlık kazanmıştır. Belki ilk okuyuşta pek göze çarpmaz bu saydamlık. Ne var ki, bir nesnenin ya da bir manzaranın rengi sözkonusu olduğunda bunun çoğu zaman beyazla, daha doğru söylemek gerekirse renksiz bir saydamlıkla özdeşlendiği görülür. Gerçi «kırmızı ağzı», «bal rengi gözleri» ve «beyaz etiyle» alabildiğine somuttur şairin sevgilisi. Piraye hanımın Nâzım tarafından yapılan yağlıboya portresine çok benzer (Bkz. **Nâzım ile Piraye**'nin kapak resmi). Bu yönüyle rubailerin renk unsurunu oluşturan tek insan bile sayılabilir. Ama onun dışındaki varlıklar daha çok okurun koklama, duyma ve dokunma duyuları alanına giren nitelikleriyle somut bir gerçeklik kazanırlar. Örneğin, toprak nemlidir, spikerin sesiyse «bir tohum gibi ağır ve çıplak». Gece yasemin kokar. Bir kış gününün «cam gibi berraklığına» karşılık, sevgilinin saçlarından uçan ıtırdır. Rubailer genellikle varlıkbilim alanında yer aldıklarından şairin madde ve algı sorunlarına öncelik tanıdığını, dış dünyaya bu iki temel kavram açısından baktığını söyleyebiliriz.

> «Gün iyiden iyiye ışıdı artık,
> tortusu dibe çöken bir su gibi duruldu,
> berraklaştı ortalık»

dizelerindeki kadar belirgin olmasa bile, yukarda sözünü ettiğim saydamlık tekbenci idealizmi eleştiren örneklerde de var. Örneğin, aşağıdaki rubainin ilk iki dizesi ayışığının vurup parlattığı, giderek saydamlaşan bir gece manzarası çiziyor. Maddenin bilinçten bağımsız kendi içinde bir gerçeklik taşıdığı, bilince bu gerçekliğin ancak bir suret olarak yansıyabileceği olgusuysa, ona düşünceyi oluşturduğundan, klâsik rubai kuralları gereğince son bölümde yer alıyor:

> «Bu bahçe, bu nemli toprak, bu yasemin
> kokusu, bu mehtaplı gece
> pırıldamakta devâmedecek ben basıp
> gidince de,
> çünkü o ben gelmeden, ben geldikten
> sonra da bana bağlı olmadan vardı
> ve bende bu aslın sureti çıktı sadece...»

Nâzım burada suret sözcüğünü maddî gerçekliği olmayıp yansıma yoluyla beliren «hayal» karşılığında kullanıyor.

> «Su başında durmuşuz
> çınarla ben.
> Suda suretimiz çıkıyor
> çınarla benim.»

dizeleriyle başlayan «Masalların Masalı» şiirinde olduğu gibi. Mevlânâ ise, şairin bilincinde sureti çıkan asla «suret» diyor. Onca suretin, yani görünen biçimin gerçekliği Tanrının «zuhuru» bakımından sözkonusudur, varlık bakımından değil. Tanrı tek varlıksa evren yokluktur, ama Mutlak Varlığın aynası olan bir yokluk.

> «Varlığın aynası nedir? Yokluk. Ahmak değilsen yokluğu ihtiyar et!» diye yazıyor **Mesnevi**'de. (**A.g.e.**, s. 251, B: 3201, 1.

müşriklere atmış, savaşta öldürülen müşrikleri gerçekte Tanrı'nın öldürdüğünü söyleyen âyet de böylece doğrulanmıştı.

Cilt.) «Varlık yoklukta görünebilir.»
Nâzım için varolan Mevlâna'ya göre surettir, Mevlâna için varolansa Nâzım'a göre bir suret bile değil. Yoktur sadece. Olmayan bir şeyin de (Tanrı'nın) gölgesinden sözedilemez elbet. Mevlâna'nın «Suret hemi zılest... (Suret bir gölgedir...)» diye başlayan rubaisini eleştirirken Nâzım Hikmet yalnızca Vahdet-i Vucud anlayışını değil kökleşmiş bir inancı da yıkmak, daha ilk rubaide metafizikle olan bütün bağlarını koparmak ister. Bazı felsefi sorunların diyalektik maddeci açıdan ele alınabilmesi için metafiziğin tartışma alanından çıkarılıp atılması gerektiği kanısındadır çünkü. Bu durum öteki rubailerde şairin bir daha Tanrı sözcüğünü kullanmamasına yolaçacaktır.

Az önce, Mevlâna'nın eserinde çok sık rastlanan yansıma olgusunun rubailerde de göründüğünü söylemiştim. İki şair dünya görüşlerinin karşıtlığı gereği elbet değişik bağlamlarda, değişik düşünceleri vurgulamak amacıyla yararlanıyorlar yansıma olgusundan. Ama, rubailerde olduğu kadar **Mesnevi**'de de su, cam, ışık, ayna, v.b. gibi yansıma nesneleri önemli bir yer tutuyor. Bunların tümünü ayna sözcüğünün çağrışım alanında toplayabiliriz. Narcissus mitosundan Velasques, Magritte ya da Picasso'nun tablolarına, Cocteau, Michaux, Char gibi şairlerden Mevlâna ve Nâzım Hikmet'e kadar aynı **Psyché**'nin büyülü imgesi olagelmiştir hep. Ne var ki Nâzım aynayı çarpıtılmamış bir gerçeğe tutarak büyüyü bozar. Mevlâna'ysa Vahdet-i Vücud görüşünü somutlamak amacıyla kullanır bu imgeyi. Varlığın, aynasının yokluk olduğunu öne sürerken evreni Tanrı'nın kendini gördüğü bir yüzey olarak düşünür. Tümtanrıcılıktan sıyrılmak için aynaya bakanla görünen hayalin aynı şey sayılmaması gerektiğini tekrarlamayı da unutmaz bu arada.

Tasavvufdaki ayna imgesinin kaynağını, Tanrı'nın bilinmek dileğiyle evreni yaratmış olduğu inancında aramak yanlış olmaz sanırım. İbn-ül Arabî «Varolabilmemiz için Tanrı gereklidir ama, Tanrının varlığını gösterebilmesi için de biz gerekliyiz.» der. Hiç kuşku yok bu inanç «meâl» bakımından hadis-i kudsî sayılan «Bir gizli defineydim, bilinmek istedim» sözüne dayanır. Bu hadis örnek gösterilerek **Fihi Mâ-Fih**'de yaradılışın nedeni şöyle açıklanıyor:

> «Ulu Tanrı'nın zıddı yoktur da onun için 'Ben bir gizli defineydim; bilinmeyi diledim, sevdim' demiş, ışığı meydana çıksın diye karanlıktan ibâret olan şu kâinatı yaratmıştır.» (**A.g.e.**, s. 68).

Mesnevi'de de aynı örneğin buna benzer bir açıklaması var. Tanrının Davut Peygambere duyurmuş olduğu söylenegelen bu söze, özellikle Anadolu sûfileri büyük önem vermişler, evreni Tanrı'nın varlığına tanıklık eden bir ayna gibi görmüşlerdir. Bedreddin de Vahdet-i Vücud anlayışını somutlamak amacıyla **Vâridat**'ta aynı hadise başvuruyor. (**A.g.e.**, s. 64.)

Evren bir ayna olarak Tanrı'nın belirtisiyse, insan da bu aynada kendini görebilir. Ama arınıp yunması, içini temizleyip madde dünyasından sıyrılması koşuluyla. Böylece giderek bir aynaya dönüşür o da. Anadolu tasavvuf anlayışına göre, özellikle de Mevlâna'nın eserinde «olgun insan» cilâlanarak parlatılan bir aynadır.

> «Sen de görünüşte kapkara bir demire benzersin ama kendini cilâla, cilâla!
> Topraktan yaradılan beden kabadır,
> karadır ama cilâ kabul eder, onu cilâla!
> Bu suretle de gönlün, suretlerle dolu bir ayna kesilsin! Ona her cihetten gümüş bedenli bir güzel aksetsin!»
> (**Mesnevi**, a.g.e., IV. Cilt, s. 200, 2469, 2470 ve 2475. beyitler.)

Sûfinin aynasına «Gayb evreni» yansıyabilir, yeter ki **sülûk**'un (manevî yolculuk) aşamalarından geçip Tanrı bilgisine ulaşsın, Hak'ta yok olup, Hak'ın varlığıyla varolsun:

> «Vilâla da onda gayb şekilleri yüz göstersin... huri ve melek akisleri görünsün!» (s. 200, Beyit: 2474.)

Eva Meyerovitch Mevlâna'nın «Aynayı isteyenleri ayna da ister; aynayı kırarsan kendini de kırarsın» sözlerini nesne-özne ikiliğinin aşılması olarak yorumluyor (**Thèmes Mystiques Dans L'Oeuvre de Celâl-ud-Din Rûmi**, thèse principale pour le doctorat ès lettres, Université de Paris, 1968). Bu aşkınlığın madde dünyasından sıyrılan, yani «varlıktan geçen» özneyle gerçekte bir suret sayılan nesneyi de ortadan kaldırdığını, böylece varmış gibi görülen yokluğun yokmuş gibi görülen Mutlak Varlık'la değiştirildiğini söyleyebiliriz. Oysa Nâzım Hikmet nesneyle öznenin birlikteliğini, ama aralarındaki diyalektik ilişkide nesnenin önceliğini kavramıştır:

> «Ve bende bu aslın sureti çıktı sadece» der.

Aynayı kırmanın kendini de kırmak anlamına gelmediğini, rubailerin bence en özgünü olan şu örnekle açıklar:

> «Sevgilimin hayâli dile geldi aynanın üzerinde:
> — O yok, ben yanım — dedi bana günün birinde.
> Vurdum, düştü parçalandı ayna, kayboldu hayâl
> ve lâkin çok şükür sevgilim duruyor yerli yerinde...»

Aynayı kırmakla gerçeği değil onun yansımasını kırdığının bilincindedir Nâzım. «Masalların Masalı» şiirinde de bu temel gerçeği, örneğin kedinin suretinin suda yitmesi için önce suretin değil kedinin yitmesi gerektiğini bir masal edâsıyla vurgular. Ama suda çınar, kedi, şair ve güneşin suretleri durmaktadır henüz: «Çok şükür yaşıyoruz».

Bu incelemede göstermeye çalıştığım gibi rubailerin çoğunun Doğu kültürü, özellikle de İslâm gizemciliğinin bir uzantısı olan tasavvuf felsefesi içinde değerlendirilmesi ilginç sonuçlar ve-

recektir sanıyorum. Şair «şimdiye kadar gerek şark gerekse garp edebiyatında yapılmamış» bir girişimde bulunduğunu öne sürerken, bence yalnızca klâsik bir şiir türünü çağdaşlaştırmayı düşünmüyor. Şiiri belli bir kültür birikiminin özümlenmesi sorunu olarak ele alıyor herşeyden önce. İdealist felsefeyi Marksist verilerin ışığında eleştirmekle kalmayıp, bu felsefenin kendi kültür geleneğindeki özgün karşılığını da araştırıyor. Beslenme alanını Batı'dan Doğu'ya doğru genişletmiş oluyor böylece. «Berkeley» şiiriyle rubaileri karşılaştırarak Marksist bir şairin iki ayrı kültürü de diyalektik maddeci açıdan özümleyebileceğini, eklektizme düşmeden bu kültürlerin çağdaş bileşimini gerçekleştirebileceğini kanıtlamaya çalıştım. Kuşkusuz Nâzım tek örnek değil bu alanda. Aragon'un **Le Fou d'Elsa**'sı (Elsa Çılgını), Neruda'nın **Le Chant Général du Chili**'si (Genel Şili Türküsü) de aynı çağdaş bileşimin başarılı örnekleri olarak gösterilebilir. Ne var ki Nâzım Hikmet ulusalla evrenseli bir kültür geleneği sorunsalı çerçevesinde temellendirebilmiş, şiirini böylesine önemli bir alan üstüne kurmuş ilk Türk şairidir. Bu nedenle devrimciliğinin yanı sıra bir öncü, büyük bir yolaçıcı sayılmalıdır. Daha öğreneceğimiz çok şey var ondan. ■

YARARLANILAN KAYNAKLAR

ALTHUSSER Louis: *Lénine et La Philosophie*, éd. Maspero, Paris 1972.

CORBIN Henri: *Histoire de La Philosophie Islamique*, Gallimard, Paris 1964.

DOĞRUL Ömer Rıza: *İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1948.

GÖLPINARLI Abdülbaki:

- *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek yay., İstanbul 1969.
- *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti yay., İstanbul 1966.

HİKMET Nâzım :

- *Bütün Eserleri*, 1. Cilt, Cem yay., İst. 1975.
- *Rubailer*, de yay., İst. 1966.
- *Yeni Şiirler*, Dost yay., Ankara 1970.
- *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı*, Ahmet Halit Kitabevi, 1. Basım 1936.
- *Nâzım ile Piraye*, de yay., İst. 1975.
- *Kemal Tahir'e Mektuplar*, Bilgi yay., Ankara 1968.
- *Cezaevinden Memet Fuat'a Mektuplar*, de yay. İst. 1968.
- *Vâ-Nû'lara Mektuplar*, Cem yay., İst. 1970.
- *Anthologie Poétique*, E.F.R. Paris 1964.

HİLAV Selâhattin: *100 Soruda Felsefe*, Gerçek yay., İst. 1970.

JAKUBOWSKY F.: *Les Superstructures Idéologiques Dans La Conception Matérialiste de L'Histoire*, EDI, Paris 1971.

LENİN: *Matérialisme et Empiriocriticisme*, éd. Sociales, Paris 1973.

MARX-ENGELS:

- *Felsefe İncelemeleri*, çev.: Cem Eroğul, Sol yay., Ank. 1968.
- *Etudes Philosophiques*, éd. Sociales, Paris 1974.

MEVLANA Celâleddin Rûmi:

- *Mesnevi, 6 Cilt*, M.E.G. yay., çev.: Veled İzbudak, İst. 1974, 6. Basım.
- *Fihi Mâ-Fih*, çev.: A. Gölpınarlı, Devlet Kitapları, İst. 1972.
- *Seçme Rubailer*, çev.: A. Gölpınarlı, M.E.B. yay., İkinci basım, İst. 1968.

MEYEROVITCH Eva: *Thèmes Mystiques Dans L'Oeuvre de Celâleddin Rûmi*, thèse principale pour le doctorat ès lettres, Paris 1966.

POLITZER Georges: *Principes Elementaires de Philosophie*, ed. Sociales, Paris 1975.

SADİ Kerim: *Nâzım Hikmet'in İlk Şiirleri*, May yay., İst. 1969.

SÖZER Önay: *Berkeley'de Varlık ve Algı Sorunu*, Felsefe Arkivi, İst. 1970.

ŞEYH Bedreddin: *Vâridât*, Elif yay., çev.: Cemil Yener, İst. 1970.

TEYMURTAŞ İran: *Le Mysticisme de Celâleddin Rûmi et L'Influence de Chams-étabrizi Avec Ses Analogies: Le Néo-platonisme, Le Manichéisme, L'Inde*, yayımlanmamış doktora tezi, 2. Cilt.

KUR'AN, Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları, İst. 1973.

MİLİTAN, 6. sayı, «Nâzım Hikmet Kendi Şiirini Anlatıyor», Ekber Babayef.

YENİ UFUKLAR, 268. sayı, «Anadolu'da Türk Sanatı», Sezer Tansuğ.

Şiirler

. . . . . .

Apansız can bulan korkuluk gibi hayrette,
şapkalarını yere çaldılar.
Kargalar bile gülemedi kelliklerine.

Dikeni var deyip
güle eş sayamazsın
devedikenini.
Sosyal-demokrat için her zaman
aşağı tükürse sakal yukarı tükürse bıyık.

Karanlık gömlekli kıpırtılar,
Tutkun, pusu kuruyor güne.
Sabaha karşı uluyor
Yargılı mezarlardan alıntılar.

Güneşin kanı tazedir hep.
Güneşin kanı sımsıcak.
Karanlık gömlekli kalıntılar,
Aç konmuş, pusudalar.

. . . . . .

Seni bilirim tanrı.
Oğlumun boynuna ipi geçirirlerken
eski bir alışkanlıkla geldin de aklıma
tek laf etmediğin binyılları seyrettim.

Seni bilirim tanrı,
susuşundan tanırım.
Kartvizitini kimin kullandığına dikkat ettiğin mi
yok

yüklü bir komisyon mu var?

Seni bilirim tanrı.
Tarafsızlığından tanırım.
İçimdeki binlerce mezardan birinde oğlum yatar.
Senin duacın bile olmayacak.

Seni bilirim tanrı.
Kanımızı içenlerin özürü.
Seni bilirim tanrı.
Partilerüstü.

. . . . . .

Gözyaşında kopkoyu duman vardı.
Bir buğday başağına sarılıp ağladı kadın.
Güneşi doğurtmaya gidiyordu oğlu. Öyle dediler.
Güneşi doğurtmaya gidiyordu.
Aşk türkülerini karısına bırakıyordu.
Tedirgin bir kıvanç bırakıyordu babasına.
Anasına çocukluğunu.
Gökyüzünde duman çoktu.
Yıldızlar sıcaktı, ama çok uzaktılar.
Gökyüzü çaresizdi, kimse kızamazdı.
Bir dumanlı düş gördü.
Oğluna kavuşmuştu, sarılıp öpüşmüştü.
Oğlu gülüyordu, dişlerinde kan vardı.
Düş çaresizdi, kimse kızamazdı.
Bir buğday başağına sarılıp ağladı kadın.
Ekinden çıt çıkmıyordu.

İspanya kara ağırlığını atıyor omuzlarından
İspanya elleri zengin
İspanya yürek İspanya göz İspanya ayak
İspanya kara ezgisi ninnilerimizin

İspanya'ya grev yasak
İspanya greve başladı yerin beşyüz metre altında
İspanya kara ağırlığını atıyor omuzlarından
İspanya yürek İspanya göz İspanya ayak
İspanya bir deri kemik
İspanya sırdaşı attığımız adımların

GÖZLEM ÇOCUK
aşama dizisi

DAVULCULAR
Reiner Zimnik 10 Lira

BİR İNSAN DOĞUYOR
Maksim Gorki 10 Lira

MUTSUZ BİR HAFTA
Janusz Korczak 10 Lira

BİR ŞEFTALİ BİN ŞEFTALİ
Semet Behrengi 10 Lira

KÜÇÜK KARABALIK
Semet Behrengi 10 Lira

GÜL SAĞANAĞI
ÇOCUKLAR İÇİN ŞİİRLER
İsmail Uyaroğlu 7,5 Lira

KARANLIĞI YİYEN KEÇİ
Fazıl İskender 10 Lira

YARININ BÜYÜKLERİNE ŞİİRLER
Bertolt Brecht 10 Lira

DOĞU ERGİL

Kapitalist Devlet

GİRİŞ

Marksist devlet anlayışının temelinde, toplumsal bütünün (Hegel'in totalitesine —tümceliğine— karşıt olarak), «alt-yapı» ve «üst-yapı» biçiminde sunulan teorik ayırım yatar. Bu iki «düzey», Marksist teoride özgül (specific) bir determinizm ilişkisi içindedirler. Altyapı veya ekonomik temel, üretim güçleri ve üretim ilişkilerinden meydana gelir. Üstyapı ise, kendi içinde iki düzeye ayrılır: 1) Siyasal, hukukî veya yasalar ve devlet: ve 2) İdeoloji (siyasal, ahlâkî, dinî, hukukî). Bu «topoğrafik» şema, üstyapının (ve onun katlarının), temel olmadan varolamayacağını içerdiği için, kendiliğinden düzeyler arasında bir etkinlik sorunu getirir.[1]

Marksist teoride belirleyici etkinlik son analizde altyapıya aittir. Fakat bu durum üstyapının etkin olmaması anlamına gelmez. Ne var ki, üstyapının belirleyici etkinliği altyapı tarafından tayin edilir.

Bu yaklaşım kaçınılmaz olarak şu iki teorik olguyu da beraberinde getirecektir:

1) Üstyapının da altyapı veya ekonomik temel üzerinde bir etkisi vardır (veya alt ve üstyapılar arasında karşılıklı bir etkileşim sözkonusudur);

2) Üstyapının altyapı karşısında **göreli** bir bağımsızlığı olabilir. Fakat üstyapının bu bağımsızlığı, ekonomik temelin —bir toplumda varolan üretim ilişkilerinin— yapısını aşacak veya bu temeli değiştirecek kerteye varamaz. Böyle bir ihtimal farklı (ve yeni) bir toplumsal/tarihî aşamaya geçmek demektir. Bu yapısal değişme, bir toplumun işlevsel bütünlüğünün yeniden kurulması için **alt** ve **üst** yapılar arasında göreli bir uyumun tekrar sağlanmasını gerektirir.

Şu halde, bir üstyapı kurumu olan **devletin,** bir toplumda varolan üretim biçimi tarafından şekillendirilmesi ve faaliyetlerinin etkilenmesi doğaldır. Her toplumsal yapının veya kurumun varlığı, onun doğrudan veya dolaylı olarak toplumsal üretim sürecine katılmasına bağlıdır. Bu katılma ya toplumsal üretim sürecinde bizzat yer almak veya üretimi sürekli kılabilmek için üretim koşullarının yeniden üretilmesi şeklinde **belirir.**[2] Yani her toplum veya toplumsal kurum; 1) Üretim güçlerini, 2) Varolan üretim ilişkilerini yeniden üretmek zorundadır. Bu işlevlerini yerine getirmeyen hiçbir toplumsal birim varlığını sürdüremez. İşte üstyapının altyapıyı etkileme süreci bu düzeyde gerçekleşir. Bu etkilemenin şekli farklı tarihî yapısal koşullara göre değişik biçimlerde ortaya çıkabilir.

Bu teorik girişten sonra bir toplumsal kurum olarak devletin tarihini, yapısını, işlevlerini ve evrimini incelemeye geçelim.

KLASİK MARKSİST TEORİDE DEVLETİN TARİHÇESİ VE SINIFSAL ÖZÜ

Kapitalist devletin doğuşunun sistematik bir tarihçesini bize Engels vermiştir. Engels'e göre, eski Yunan **gens**'leri (ana soyundan kan hısımı olan aile grupları veya klanlar), baba otoritesinin ağır bastığı aile kurumuna dönüşmeye başlayınca, o zamana kadar ailenin tümüne ait olan mülkiyet hakkı çocuklara devredilmeye başlamıştır. Böylece **gens**'ler güçlerini yitirmiş ve toplum yapısında aile ön plana geçmiştir.[3]

Bu evrim, sürekli bir aristokrasinin, monarşinin, mal birikiminin ve o zamana kadar savaş tutsaklarına özgü olan köleliğin aynı kabile, hattâ **gens** üyelerine kadar genişletilmesine yol açmıştır. Bu tarihî dönüşümden sonra, aile, mülkiyet ve servet birikiminin odak noktası ve bu olguların övgü merkezi haline gelmiştir.[4]

Bu durumda, elde edilen servetin, ortak mülkiyete önem veren geleneksel **gens** örgütünün komünistlik kültürüne ve göreneklerine karşı savunmasını üzerine alacak, yeni elde edilen servetin de meşruluğunu onaylayacak bir kurum gerekti. Bu kurum, hem gittikçe biriken kişisel servetleri koruyacak, hem de toplumda beliren ve derinleşen sınıfsal farklılaşmanın yarattığı çelişkilerin yeni düzeni bozacak kerteye gelmesini önleyecekti. Başka bir deyişle, mülk sahibi sınıf(lar)ın, mülksüz sınıflar üzerinde egemenliğini ve sömürüsünü sürekli kılacak bir örgüt/aygıt gerekliydi. İşte devlet kurumu bu ihtiyacı karşılamak üzere doğru.[5]

Devlet, sınıflı toplumun ve onun yarattığı işbölümünün bir ürünüdür. Şu halde devlet, bir topluma dışardan empoze edilen bir kurum, veya Hegel'in öne sürdüğü gibi, «ahlâkî bir fikrin gerçekleşmesi» veya «aklın simgesi ve realitesi» değil, belirli bir gelişme aşamasında toplumun kendisinin yarattığı bir kurumdur. Devletin ortaya çıkışı, toplumun yenemeyeceği, çözümleyemeyeceği ölçüde büyük çelişkilere düşmesinin bir ifadesidir.

Çatışkın nitelikteki çıkarlarıyla farklı sınıflar, sonsuz sürtuşmeleriyle ne kendilerini, ne de toplumu tahrip etmeyi göze alamadıkları için «toplumun üzerinde kalarak» siyasal düzeni koruyacak bir kurumun yaratılmasına önayak olmuşlardır. İşte böyle ortaya çıkan devlet, toplumun ya-

rattığı bir kurum olduğu halde, kendini onun üzerine koyarak, giderek topluma yabancılaşmıştır.[6]

Engels'in görüşünü Alan Wolfe «yabancılaşmış siyaset» kavramı ile bir adım daha ileri götürmüştür. Emeğin artık-değer biçiminde insanlara tekrar empoze edilmesi gibi, **«artık» - siyasal güç** (insanların kendilerini idare etmeleri ve başkalarıyla uzlaşması için yeterli siyasal faaliyetin dışındaki fiili veya potansiyel irade)de **devlet** kurumu biçiminde bireye empoze edilmiştir.[7]

Böylece siyaset giderek —kapitalizmde tam anlamıyla— bireylerin günlük yaşantılarından kopuk bir uğraşı haline gelmiştir. Fetiş olma durumuna giren siyaset, **bir toplum yaratmak faaliyeti olan asıl siyasetten** çok farklı olarak, mantığı devlet aygıtını ele geçirmek olan, maddî amaçlı bir mücadele tutkusuna dönüşmüştür. Bu durum hem devleti hem de bu kurum etrafında oluşan siyaseti kişiye ve topluma —daha doğrusu onların temel gereksinmelerine— yabancılaştırmıştır. Bu yabancılaşmış haliyle Kapitalist devlet, insan mutluluğunun koşullarını değil, sermaye birikiminin koşullarını üreten bir kurum durumuna gelmiştir.

Engels'in devlet savı burada bitmemektedir. Bir «düzen» ögesi olarak yaratılan devletin, uyruklarını egemenliği altında tutabilmek için bir «kamu güvenlik» gücü oluşturması gereklidir. Silâhlı kişilerden oluşan polis ve asker kadroları dışında, tutukevi, mahkeme vb. gibi zorlayıcı kurumlar da bu gücün tamamlayıcı ögeleridir. Her devlette bu zorlayıcı ögeler vardır. Ne var ki bunların genişliği, etkinliği ve baskıcı nitelikleri sınıfsal farklılaşmanın derinliğine ve toplumsal çelişkilerin derecesine göre değişir.

Engels'e göre bu kamu güvenliği gücünü yaşatabilmek için devlet, uyruklarından vergi olarak katkılar talep eder. Büyüyen ve işlevsel farklılığı artan (modernleşen) devlete vergiler de kâfi gelmez. O zaman devlet, varlığını sürdürmek için çeşitli yöntemlerle kamu borçlanmaları (istikrazlar, tahvil satışları vb.) yoluna baş vurur.[8] Bu girişimler devletin kimin denetiminde olduğu sorusuna da cevaptır Engels için. Devleti ekonomik bakımdan denetim altına alan mülk sahipleri ile bu siyasal aygıt arasında organik bir bağ doğar. «Her ne kadar devlet, sınıf çatışmasının ve toplumsal çelişkilerin bir ürünü olarak doğmuşsa da, o genellikle, iktisaden egemen olduğu için siyasal olarak da egemen olan sınıfın devletidir.»[9]

Bu niteliğiyle modern devlet, baskı altında tutulan sınıfların durumunun sürdürülmesi ve sömürülmesinin aracıdır. Aslında Engels'e göre tarih içinde devletin bu niteliği pek değişmez. Eski çağ devleti, köleleri baskı altında tutan köle sahiplerinin devleti idi. Feodal devlet, köylü serfleri ve hizmetkârları baskı altında tutan âsillerin devleti idi. Modern «temsilî» devlet ise, sermaye aracılığıyla ücretli emekçilerin sömürülmesinin bir aracıdır.

Ayrıca kapitalist devlet, mülk/servet sahiplerinin, bunlara sahip olmayanlara karşı korunması işleviyle de görevlendirilmiştir. Çok yakın zamanlara kadar vatandaşlık hakları, daha sonra da seçme-seçilme hakları, mülk sahibi olma koşuluna bağlanmıştır.

Aynı koşulu Türkiye örneğinde de görmekteyiz. 1877 Anayasası hükümlerine göre bir kişinin «mebus seçilebilmesi için doğduğu yerde mülkü olması gerekir.»[10] Daha sonra kabul edilen (20 eylül 1908) Geçici Seçim Kanununa göre seçmenin oy verdiği yerde «en az bir yıl oturması ve **mal vergisi** öder olması» koşulu getirilmiştir. 3 Nisan 1923'de kabul edilen başka bir kanunla (No. 320), yürürlükte olan Osmanlı seçim kanun ve hükümleri tamamen değiştirildi. Seçme hakkı 18 yaşın üzerindeki **bütün erkeklere** yaygınlaştırıldı. (Kadınların seçme-seçilme hakkı 1934'de kabul edilmiştir). Ayrıca, birinci ve ikinci seçmenler için olduğu gibi, seçilecek adaylar için de önceden konulmuş olan mal vergisi verir olmak koşulu kaldırılmıştır.[11]

Tarihî pratikte, seçme ve seçilme için mülk sahipliği koşulundan evrensel vatandaşlık hakkının benimsenmesine geçiş, mülk sahibi sınıfların daha demokratikleştikleri anlamına gelmez. Mülk sahipliğinin siyasal davranışın temelini oluşturması olgusu, devlet kurumunun gelişme sürecinde daha erken bir evre'nin simgesidir. Fakat ekonomik sömürü mekanizmaları gelişip, bunlar meşruluklarını sağlayacak yeni hukukî kurumlar yarattıkça, siyasal yapının şekli de değişmiştir. Ortaya çıkan iki **temel** sınıfın —burjuvazi ve proletarya— arasındaki çelişkinin asgarî düzeyde tutulması ise modern demokratik cumhuriyeti doğurmuştur.

Bu siyasal yapı içinde iktisaden egemen olan sınıfı korumakta pratik bir değeri kalmadığı için seçme ve seçilme işlemlerinde mülkiyet ön-koşulu ortadan kalkmıştır. Fakat işleyişi ve dayandığı ekonomik temel (kapitalizm) ve onun hukukî kurumları yoluyla günümüz temsili demokrasisi, mülk sahiplerini, mülk sahibi olmayanlara karşı korumak görevini üstlenmiştir.[12]

Şu halde devlet aygıtını genellikle etkileri altında tutabilen bir mülk sahibi sınıfın denetimi altında yapılan genel seçimlerin ve daima reklamı yapılan seçme-seçilme hakkının geçerliliği nedir? Bu soruya Engels cevap aramamıştır. Fakat arasaydı, herhalde vereceği cevap şöyle olabilirdi: Temelinde bir sınıfın (mülk sahiplerinin) öbürleri üzerinde egemenliğini ve sömürüsünü sürdürmesine araç olan bir devlet sisteminin varlığı devam ettikçe genel oy hakkı olsa da, çalışan çoğunluğun, örgütlü ve kudretli (ekonomik ve ideolojik araçlara sahip olan) bir azınlığın dümen suyundan ayrılmaları çok zordur. Ne var ki, gittikçe sınıfsal çıkarlarının farkına varan ve bu çıkarları savunmak için örgütlenmeye giden emekçi kitlelerin başlattığı **demokratikleştirme** hareketinin **«kaynama noktasına»** varıp varmadığını göstermesi bakımından,

genel oy hakkı, önemli bir ölçüttür. Çalışan kitlelerin ne zaman burjuva kurumlarının telifçi pasifliğinden ve burjuva önderlerin dümen suyundan çıkarak devrimci eyleme yöneldikleri, demokratik gelişimin geleneksel genel oy mekanizmasının sınırlarını zorlamaya başlamasıyla anlaşılabilir. Zaten o noktadan sonra da burjuva demokrasisinin ve onun hukukî simgesi olan burjuva devletinin de kabuğu çatlamış olur.

Marx ise, **Alman İdeolojisi** adlı eserinde devletin yapısını ve rolünü özetle şöyle tanımlar: Uzmanlaşmanın ve işlevsel farklılaşmanın giderek daha katı kalıplara büründüğü günumüz toplumunda bireylere açık toplumsal faaliyet alanları oldukça sınırlanmıştır. Neyi, nasıl ürettiğimizin (veya üreteceğimizin) bizi aşan nesnel bir güç ve faaliyet stratejisi haline gelmesi, denetimimiz dışında, beklentilerimizi ve dünyaya bakış açımızı (değerlerimizi) çarpıtan bir toplumsal ortam yaratmıştır. Bu toplumsal ortam, modern toplum olarak bireyi karşılamakta ve onun tüm yeteneklerini geliştirme doğrultusunda yatan temel çıkarlarıyla çelişkisini pekiştirmektedir. İşte bu çelişki devlet (kurumu) olarak somutlaşmıştır.

Devlet, giderek büyüyen ve modernleşen toplumda geleneksel işbölümünü, sınıf çapına varan bir ölçüye çıkarmış ve bu rolüyle de bir sınıfın öbürleri üzerindeki egemenliğinin aracı olmuştur. Şu halde devletin içinde ortaya çıkan mücadelenin görünümü aristokrasi, monarşi, genel oy hakkı veya demokrasi adı altında yürütülse de, bu mücadelenin asıl kökeni devlet aygıtını denetim altına almaya veya tutmaya yönelik, sınıflar arası bir çatışmadır. Bu mücadele varolan toplumsal düzeni tümüyle değiştirmeyi hedef alsa bile (proleteryanın amaçladığı gibi) ilk aşamada devlet aygıtını ele geçirmeye yöneliktir. Bu stratejinin temelinde yatan neden Marx'a göre şudur: Kapitalist toplum, bireyin **«özel»** çıkarlarına (fiziksel, ruhsal ve entelektüel ihtiyaçlarına ve gelişme potansiyeline) karşı, ona «yabancı» ve ondan (insandan) «bağımsız» **genel toplumsal** çıkarlar yaratmıştır. Bu **özel** ve **genel** çıkarlar çoğu kez karşıt ve çelişkilidir. Çelişkili olmaları ise, sistemin (kapitalist) varlığını devam ettirebilmesi için genel çıkarların, özel çıkarlara göre önceliğini, üstünlüğünü ve vazgeçilmezliğini savunacak baskıcı bir kurumun **—devletin—** varlığını gerektirir. Devlet doğduğundan beri bu baskıcı düzenin sistemli, yani insanın **temel özel** çıkar ve ihtiyaçlarına aykırı, **sahte genel** çıkarların savunuculuğunu yapar.[14]

Lenin, bu genel teorik çerçeveye fazlaca bir katkıda bulunmaz. Onun **Devlet ve Devrim** adlı eseri dahil, bütun Marksist klasiklerde, devlet açıkça bir baskı aracı olarak tanıtılmıştır. Althusser **Lenin ve Felsefe** adlı kitabında klasik Marksist devlet teorisinin temel postulasını şu sözlerle dile getirmiştir: «Devlet, egemen (mülk sahibi) sınıfların emekçi sınıflar üzerinde hakimiyet kurarak onları artık-değer sömürüsüne (yani kapitalist sömürüye) tabi tuttukları bir baskı aracıdır.»[15] Gerçekten Marksistler için devlet, ordu, polis gücü, mahkemeler ve tutukevleri gibi zorlayıcı kurumları ile olduğu kadar, hükümet ve kamu görevlileri, eğitim kurumları ve güdümlü haberleşme sistemi ile geniş kitleleri etkileyerek, onları egemen sınıfların çıkarları doğrultusunda hareket ettirmeye yönelten bir aygıttır.

DEVLETİN GÖRELİ BAĞIMSIZLIĞI TEZİ

Kapitalist devletin burjuvazinin bir aracı olduğunu açıkça belirtmelerine karşın, Engels ve Marx, bugün devlet teorisine önemli bir esneklik getiren devletin «göreli bağımsızlığı» tezini de beraber sunmuşlardır.[16] Yazık ki Marx tarafından Bonapartist devleti incelerken yararlanılan ve Engels'in **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni** adlı eserinde ortaya attığı bu tez[17] günümüze kadar çok az Marksist tarafından tarihî analizlere uygulanmıştır.

Engels'e göre kapitalist devlet burjuvazinin bir baskı ve sömürü aracıdır ama «bu duruma istisna teşkil eden nadir durumlar da vardır.»[18] Bu istisnaların başında, toplum içinde çatışan sınıfların arasındaki güç farkı azalarak bunlardan birinin öbürü üzerinde egemenlik kurmasını önleyecek şekilde geçici bir denge halinin doğması gelir. Böylece, çatışan sınıflar arasında aracı rolüne bürünen devlet aygıtı, her iki sınıfa veya sınıflar topluluğuna karşı **göreli** bir bağımsızlık kazanır.

Bu durum 17. ve 18. yüzyıllarda zaman zaman geleneksel aristokrasiyi yükselen burjuvaziyle karşı karşıya getiren Avrupa'nın mutlak monarşilerinde[19] ve; burjuvazi ile proleteryayı göreli bir denge içinde karşı karşıya getiren birinci ve ikinci imparatorluk devri Bonapartist devlet için sözkonusudur. Modern çağda ise, Bismarck devleti ve I. Dünya Savaşı sonrası Alman ve İtalyan faşizmine yol açan yenik burjuva devleti içindeki toplumsal tabakalar arasındaki ilişkiler buna tipik örneklerdir.

Engels ve Marx tarafından işlenen devletin göreli bağımsızlığı sömürge-sonrası gelişmemiş kapitalist ülkeler için de faydalı bir anahtardır. Çoğunlukla yönetici bir asker-sivil bürokrat sınıfın denetimine giren ulusal devlet, hem çok zayıf olan ulusal burjuvazi ile işçi sınıfı arasında, hem de, ulusal burjuvazi ile, geçici olarak iç-pazardaki nüfuzları kırılmış olan metropol burjuvazisi arasında oynadığı arabuluculuk rolünden ötürü, politikalarında önemli ölçüde —fakat göreli olarak— bağımsızlık kazanır.[20]

Bu genel açıklamadan sonra devlet ve egemen güçler arasındaki ilişkiyi biraz daha ayrıntılı biçimde incelemeye çalışalım. Bu amaçla iki soruya cevap aramak gerekir: Devlet neden kapitalist sınıfın çıkarlarına hizmet eder? Devlet neden kapitalist sistemin sürekliliğine ve yayılmasına çalışır?

İlk soruya cevabı Marx ve Engels **Komünist**

Manifesto'da «modern devletin yöneticilerinin... **bütün burjuvazinin** ortak çıkarlarını yöneten bir komiteden başka bir şey» olmadığını belirterek vermişlerdir.

Bu analizin özündeki «bağımsızlık» kavramını Ralp Miliband şöyle değerlendirmektedir: Devletin egemen sınıfın **yararına** hizmet etmesinin ötesinde bu sınıfın **emrinde** hareket ettiğini kabul etmek birbirinden çok ayrı şeylerdir ve Marx ve Engels'in öğretisinin kaba bir çarpıtılmasıdır. **Komünist Manifesto**'da belirtildiği gibi devletin Burjuvazinin **ortak** çıkarlarının savunucusu olmak, belirli —tüm değil— çıkarları içerir. Ayrıca **bütün burjuvaziden anlaşılan** bu sınıfta birbirinden farklı fakat bütünü oluşturan ögelerin bulunduğu anlamına gelir. Durum böyle olunca bu işlevleri yüklenecek, devlet adı verilmiş bir kurumun yaratılmasının açık bir zorunluğu' vardır. Fakat devlet bu işlevleri, burjuvazinin ihtiyaçlarını belli bir derecede bağımsızlığa sahip olmadan yerine getiremez. Bu anlamda, özerklik kavramı devletin tanımının içindedir ve onun için bir parçasıdır.[21]

Yalnız şu kadarı unutulmamalıdır ki, kapitalist devletin **göreli bağımsızlığı** toplum yapısının temelinde yatan üretim ilişkilerini ve bu ilişkilerin yarattığı güçler dengesini aşan bir niteliğe varamaz. Bu yapısal ve teorik çerçeve içinde devletin bağımsızlığı, burjuvazi içindeki ayrılıkların derecesi, bu sınıfla öbürleri arasındaki çelişkilerin derinliği ile orantılı olarak değişebilir. Farklı devlet yapıları içinde bu niteliğin ayrıntılı bir analizi yapılabilirse, elimizde teorik alanda çok daha zengin bir bilgi birikimi olacaktır. Bugün bu birikimden yoksunuz. Fakat modern devletin göreli bağımsızlığının (devletin burjuvazinin tek bir kesimine bağımlı olmamasının) egemen sınıfın tümünü de koruduğunu kabul etmek zorundayız. Bu nitelik devlet gücünü* (üretim araçlarına tasarruflarından dolayı) elinde tutan sınıf içindeki çatışmayı azalttığı gibi, kapitalist devletin de yapısal ihtiyacına cevap verir.

Ancak devletin, kapitalist toplumda yalnızca özel mülkiyeti koruyan bir güç olduğunu ileri sürmek yeterli değildir. Çünkü toplum üyelerinin çoğunluğunun küçük toprak parçalarına ve basit üretim araçlarına sahip olmaları (ve basit meta üretimi ile uğraşmaları) tarihî ve teorik olarak mümkündür. Fakat **kapitalist mülkiyet biçiminde** nesnelerin, ona sahip olanların dışında bir varlığı vardır. Kapitalist üretim biçiminde özel mülk, geniş çaplı emek ve sermaye kullanımını gerektiren üretim araçları haline gelir (pazar için üretim yapan çiftlik, fabrika gibi). Bu aşamada üretim aracı basit bir özel mülkten insanlar-arası toplumsal bir ilişki durumuna dönüşür. Böylece özel mülkiyet, mülk sahiplerine bizzat emek güçlerini satarak geçinmek zorunda kalmamak ayrıcalığını verdiği gibi, başkalarının emeğini sömürme imkânını da verir. İşte kapitalist toplum içinde sınıf egemenliğinin (burjuvazi için) ve bağımlılığının (emekçiler için) temeli bu ilişkidir[22]

Bu hususta aydınlatıcı açıklamalar getirmiş olan Fransız bilim adamı Nicos Poulantzas'a (yapısal Marksist teorisyen) göre, kapitalist sınıfa mensup olanların devlet aygıtına veya hükümete doğrudan doğruya katılmaları —bu katılma fiilen olsa bile— önemli değildir. Devlet ve burjuva sınıfı arasındaki ilişki nesnel bir ilişkidir. Bu durumda devletin işlevleri ile egemen sınıfın çıkarları sistemin içkin mantığı gereği özdeşleşeceklerdir. Yani, egemen sınıfın üyelerinin devlet aygıtına yönetici olarak katılmaları bir neden değil, sonuçtur.[23]

Ancak, kapitalist devlet ile burjuva sınıfı arasındaki nesnel ve organik bağların olması yine de toplumda dinginliği (istikrarı) sağlamaz. Kapitalist toplumda temel çelişki giderek toplumsallaşan üretim karşısında artık değerin/ürünün devam eden özel tasarrufudur. Bu çelişkinin sürekliliği sistem için iki yönden sakıncalıdır: 1) Üretimin toplumsal niteliğinin derinleşmesi işçi sınıfını kapitalist sistemi temelinden tehdit edecek bir güç haline getirebilir, 2) Artık değerin/ürünün devam eden özel ve rekabetçi tasarrufu kapitalist sınıf içinde birliğin bozulmasına yol açabilir. İşte devlet bu noktada müdahale ederek çelişkinin yol açtığı işçi sınıfı birliği ile kapitalist sınıfın çözülmesi eğilimlerini durdurur.

Bu işleviyle kapitalist devlet bütün eğitim, propaganda ve yönetim araçlarını seferber ederek işçi sınıfını atomize eder. **Vatandaşlık** sıfatı altında emekçileri bireyselleştirerek toplumun manevî ve «yüksek» şahsiyetinde birleştirmeye çalışır. Bu çaba, bir işçi sınıfı bilinci doğmasını önlemeye, emekçileri siyasal açıdan bölmeye ve mücadelelerini dar kapsamlı ekonomik talıplere indirmeye yöneliktir. Devletin burjuva sınıfına yaptığı hizmet ise dağınık sermaye/mülk sınıfı alt-gruplarını bir araya getirmek ve aralarında çatışmanın muhtemel olduğu bu grupları uzun vadeli bir strateji etrafında birleştirmektedir. Bu stratejinin iki yönü vardır: 1) Sermaye birikimi olgusunun kesintisiz devam etmesi (yeniden üretim için gerekli koşulların hazırlanması); 2) işçi sınıfı ile bütün burjuvazi arasındaki ilişkilerin düzenlemesi ve barışçı sınırlarda tutulması. Bu sonuncu işlev işçi sınıfına önemli ödünler vermeyi de içine aldığı için devlet aygıtının herhangi bir burjuva kesiminin tam anlamıyla denetimi altında olması ihtimaliyle ters düşer. Burjuva grupları arasındaki çatışmanın derinliği ve şiddetine göre devletin bu sınıfın fonksiyonlarından bağımsız kalması, onun daha sarsılmaz olmasını ve amacına (sermaye birikimi) daha emin hizmet etmesini sağlar.

Her toplumsal yapının kendisini yenilemesi veya yeniden üretmesi için, bir yandan üretim (ekonomik anlamda) faaliyetinde bulunması, aynı anda da üretimini sürekli kılabilmek için üretim

* Devlet *gücü* ve *aygıtı* (makinesi) arasında analitik bir ayırım sözkonusudur burada. *Devlet gücü* siyasal ve ekonomik, yani türevsel bir olgu; *devlet aygıtı* ise, kurumsal ve araçsal (instrumental) bir olgudur.

koşullarını yeniden üretmesi gerektiğini belirtmiştik. Şu halde her toplumsal birim: 1) üretici güçlerini; 2) varolan üretim ilişkilerini, yeniden üretmelidir.[24] Bu koşulların gerçekleşmesi için ise, yeterli bir işgücünün (beden ve fikir işçilerinin) üretimi gerekir. Bu işgücünün yeniden üretimi, onun yalnızca üretim için gerekli becerileri değil, aynı zamanda varolan düzenin yerleşmiş kurallarını da benimsemesini kapsar. İkinci olgunun iki yönü vardır: 1) çalışan sınıfların, egemen sınıfların (düzenin iyi ve vazgeçilmez olduğunu savunan) ideolojisine baş eğmeleri koşullarının hazırlanması; 2) egemen sınıfın, egemenliğini (sömürü ve baskısını) sürdürmek için onun temsilcileri yoluyla çalışan kitleleri manipüle etme yeteneğinin yeniden üretimi. Okulların, kilise veya örgütlü din kurularının, ordunun eğitim faaliyetleri, egemen ideolojinin yeni kuşaklara aşılanmasının ve yeniden üretiminin araçlarıdır.

İşte bütün bu kurumsal yapı ve mekanizmalar, üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesi içindir. Ne var ki, devletin bu temel işlevi, modern toplumun ana üretim gücü olan emekgücü —çalışan sınıflar— ile, onların sömürüsüne dayanan sistem arasında çelişkilerin derinleşmesine yol açar. Çünkü, emeğinin ürünü ile toplumu ayakta tutan bireyin mutluluğu ve yeteneklerinin tam anlamıyla gelişmesi, onun üretim sürecine ve ürününün hasıl ettiği değerin nasıl kullanılacağına dair verilen kararlara katılmasıyla mümkündür. Bu ise, siyasal bir konudur; tüm üstyapı kurumlarının yeniden biçimlenişini ve işleyişini ilgilendirir. Sistemin bu yönde değiştirilmesi ise, devrimsel bir süreci gerektirir.

Kapitalist sistemin «mantığı» sermaye birikimidir. Bir dünya sistemi olma niteliğini kazanan ve sürekli olarak tekelleşme eğilimi gösteren kapitalizm, bir yandan kapitalist ülkelerde sınıf çatışmasına yeni şekiller verirken, öte yandan, dünya ekonomilerini/uluslarını bir merkez - çevre (metropol-uydu) ilişkisi içine sokarak sermaye birikiminin çelişki ve eşitsizliğini (gelişme ve azgelişme süreçleriyle) dünya boyutlarına çıkarmıştır.

Sermaye birikiminin çelişkileri hem **merkez** (metropol) ülkelerde, hem **çevre** (uydu) ülkelerde farklı biçimlerde siyasal stratejileri etkilemiştir. Gelişmiş metropolerde, tüm zayıf dış-ekonomilerin sömürülmesiyle ülkeye akan sermaye bir yandan gelir dağılımındaki adaletsizliği derinleştirmiş, öte yandan, bu müthiş servetten göreli olarak daha az pay aldıklarını fark eden metropol ülkeler emekçilerinin devlete (veya sisteme) yönelttikleri istemlerini önemli ölçüde artırmıştır.

Azgelişmiş veya geri bıraktırılmış ülkelerde ise, **açık ekonomi** yüzünden sürekli bir sermaye kanaması olmakta, bu ülkelerde çalışarak hayatlarını kazanan kitlelerin tüm çabalarına karşın, hayat koşulları düzelmemektedir. Hem dış, hem insafsız bir iç sömürü (çünkü yerli burjuvazi aynı zamanda metropol burjuvazisi tarafından sömürülmektedir), kitle haberleşme araçlarıyla dünya tüketim standartlarıyla yüz yüze gelen geniş yoksul sınıfları artan bir ölçüde huzursuzluğa itmektedir. İşte bu noktada, sermaye birikiminin doğurduğu çelişkileri hem **merkez**, hem **çevre** ülkelerde çözümlemek, kitleleri «uysallaştırmak» için devlet yardıma çağrılır.

Devletin birikim sürecine artan bir ölçüde karışması, yeni ekonomik alanların (o zamana kadar burjuvazinin tam anlamıyla denetiminde olan) **siyasallaşmasına** ve böylece **kitle** ve **«alternatif elitlerin»** etkisine açılmasına yol açmaktadır. Bu tür bir etkileşim içerisinde üretimin yeni alanları, devletin katkısıyla, mübadele değeri temeline göre değil, siyasal kararlara dayanan **kullanma-değeri** temeline göre şekillenmektedir. Bir başka deyişle, devletin etkilediği ekonomik alanlar **meta dışı** üretime yönelmekte (decommodify olmakta) dır.

İşte bu noktada, devletin, **kapitalist sistem içinde** kendi «bağımsız» veya özgül çıkarlarının ortaya çıkması konusu gündeme gelmektedir. Ne yazık ki, bu konu, ne kapitalist sistem açısından, ne de araçsal-kurumsal açıdan marksist teorisyenlerce henüz geliştirilmemiştir.

KAPİTALİST DEVLETİN KURUMSAL VE İŞLEVSEL YAPISI

Kapitalist devletin iç-yapısını ve sınıfsal karakterini (ve bu karakteri korumak eğilimini) anlamak için başvurulacak belki en önemli yöntem, onun işleyiş mekanizmalarını ortaya çıkarmaktır. Claus Offe'ye göre devletin iç-yapısını belirleyen üç **ayıklayıcı mekanizma** vardır ve bu mekanizmalar devletin kurumsal yapısını şekillendirir.[25] İdeal durumlarda devlet aygıtı içinde bu mekanizmaların üç ana işlevi vardır:

1) **Negatif ayıklama:** Ayıklayıcı mekanizmalar devlet faaliyetlerinden anti-kapitalist unsurları ve eğilimleri sistematik bir şekilde ayıklarlar.

2) **Pozitif ayıklama:** Negatif ayıklama sürecinden sonra arta kalan alternatif ve stratejilerin (kapitalist üretim koşullarını yeniden üretmeye yönelik) içinden sistemin devamı için en faydalı olanları ortaya çıkarırlar. Bu alternatif ve stratejiler kapitalist sınıfın küçük veya yerel bir bölümünün değil, tümünün çıkarlarına hizmet etmek üzere seçilmişlerdir.

3) **Gizleyici (kamufle edici) ayıklama:** Devlet aygıtını oluşturan kurumlar anti-kapitalist eğilimleri ayıklarken aynı zamanda devletin tarafsızlığını ve sınıflar-üstü niteliğini vurgularlar. Bu işlev devletin bir sınıf aracı olduğu gerçeğini gizlemeye yöneliktir.[26]

Devletin negatif ayıklama faaliyetinde üç ana mekanizma vardır. Bunlar katmanlı bir filitre sistemi gibi açlışırlar:

a) yapı
b) ideoloji
c) baskı

Her aşama, sisteme karşı olan öge ve eği-

limler için öbür mekanizmaların ayıklayamadıkları bir filitre gibi çalışır.

Yapısal ayıklama mekanizmaları, devletin siyasal kurumlarının yapıları ve amaçlarının gereği girişebilecekleri çok geniş kapsamlı faaliyetleri içerirler. Bu faaliyetlere genel çerçevesini veren, hem özel mülkiyet rejimini garanti altına alan, hem de, anti-kapitalist eğilimlerin devlet politikalarına yansımasını önleyen, anayasa hukuku ve kurumlarıdır.[27]

Yerleşmiş anayasa hükümleri içinde daha özel ilişkileri biçimlendiren çeşitli kanunlar ve bireylerin bunlara uyumunu sağlayan mahkemeler, yapısal ayıklama mekanizmalarının en açık örnekleridir. Parlamenter sistemin ise iki ana işlevi vardır: 1) genel oy mekanizmasına dayanan rekabet sisteminin dışında gelişen ve pazarlık kurumlarının ötesinde bir varlık arayan eğilimleri «anti-demokratik» olarak ilan etmek; 2) sistem açısından «makul» eğilimleri daha büyük çatışmalara yönelmeden kendi bünyesinde uzlaştırmaya çalışmak.

Siyasal kurumların «yapısal filitre» sistemini aşabilmiş olan toplumsal konu ve eğilimlerden hangilerinin dile getirilip, çözümlenebileceğini ise, **ideolojik ayıklama mekanizmaları** belirler. Bazı yeni siyasî tercihler veya politika önerileri «devletin genel yararına» uygun bulunmadığı için «gereksiz» veya «tehlikeli» sayılabilir. Ayrıca siyasal karar alma kurumlarının gündemine getirilen konuların sırası da ideolojik ayıklama mekanizmaları tarafından belirlenir.

Offe'nin ideolojik ayıklama mekanizmaları diye tanımladığı filitrelere Louis Althusser, Devletin İdeolojik Araçları (DİA) diyor. Althusser'e göre DİA'lar Devletin Baskı Araçları (DBA) ile karıştırılmamalıdır.[28] Daha evvel belirttiğimiz gibi, DBA'lar hükümet ve idare organlarını, ordu, polis gücü, mahkemeler ve tutukevlerini kapsar. DBA'lar zorlama gücüne dayanarak çalışırlar. Fakat bu güç, bütün bu organların baskı imkânlarının her zaman fiziksel düzeye varmalarını gerektirmez. Fizik güç —baskı—, gerektiği zaman, yani, sistemi tehdit eden öge ve eğilimlerin karşı etkileri arttığı durumlarda kullanılır.

DİA'lar genellikle şu kurumlardan oluşur:

1) Dinî DİA'lar (örgütlü din, kilise); 2) eğitsel DİA'lar (okullar, eğitim kurumları); 3) hukukî DİA'lar (kanunlar hem DİA'ların hem de DBA'ların alanına girer); 4) siyasal DİA'lar (siyasal sistem, partiler v.b) 5) sendikal DİA'lar; 6) haberleşme DİA'ları (basın, radyo, TV. v.b.); 7) kültürel DİA'lar (edebiyat, plastik sanatlar, profesyonel sporlar); 8) aile. (Aile en küçük toplumsal birim olarak yeni kuşakları toplumsallaştırma ve yerleşik toplumsal değerleri aşılama işlevini görür. Ama bunun dışında, ailenin, iş-gücünü üretmesi ve farklı üretim biçimlerinde üretim ve/veya tüketim birimi olarak başka işlevleri de vardır).

Bütün bu DİA'lar, DBA'lardan farklı olarak baskı veya şiddet ile değil, ideolojik manipülasyonla iş görürler. Yalnız bu ayırım değişmez bir kanun olarak alınmamalıdır. Çünkü bütün devlet araçları (devlet aygıtına bağlı kurumlar) hem baskı, hem de ideolojik etki ile işlevlerini yürütürler. Ama bu, bir derece ve öncelik farkıdır. Öte yandan, **sadece** fizik baskı ile işleyen bir devlet aracı/kurumu da yoktur. Ordu ve polis örgütleri bile şiddet kullanmak üzere yaratıldıkları halde, bir toplumsal kurum olarak iç dayanışmalarını ve üyelerinin hem örgüte, hem o örgütün hizmet ettiği temel düzene bağlılıklarını sağlayan ideolojik bir araç olarak çalışırlar.

Ayrıca, sadece ideolojik etki ile iş gören DİA da yoktur. Örneğin okullar ve din kurumları nitelikleri bakımından birer ideolojik araç olsalar bile, üyelerinin seçimi, uyumu, cezalandırılması ve örgütten çıkarılması konusunda birer disiplin ve baskı aracı olarak da çalışırlar.

DİA'lar görünüşte ne kadar farklı amaçlara yönelmiş olsalar, yapıları ne kadar farklı görünümde olsa da, temelde egemen sınıf(lar)ın ideolojisini sürdürdükleri ve aşıladıkları için aynı amaca yönelmişlerdir: **üretim ilişkilerinin yeniden üretimi. O halde hiç bir toplumsal sınıf, devletin ideolojik araçları üzerinde egemenliğini kurmadan devlet gücünü uzun süre elinde tutamaz.**[29]

1937 yılında yayınlanan bir yazısında eşi Krupskaya, Lenin'in bu konuda 1917 devriminden sonra —yani işçi sınıfının devlet gücünü eline geçirmesinden sonra— olağanüstü bir çaba harcadığını, fakat, eğitim sistemini yaşadığı sürede işçi sınıfının devrimsel amacına hizmet eder hale getirmede başarılı olamadığını yazmaktadır.[30]

Bu açıklamanın ışığında görülmektedir ki, sınıf mücadelesi ve toplumsal devrimin amacı sadece DBA'ların, yani devlet aygıtının, ele geçirilmesi değildir. Devrimsel stratejinin amacı aynı zamanda, devletin yeni işlerler üstlenmesiyle, giderek onları yaratan altyapıdan bağımsızlaşma eğilimi gösteren DİA'ların denetimini de ele geçirmek ve onları yeni toplum yapısına hizmet edecek biçimde şekillendirmektir. Yüzyıllardır bir toplumun kültürünü, inanç ve değerlerini, hattâ alt-sınıfların protesto kalıplarını etkilemiş olan DİA'ların ortadan kalkıp yeni üretim ilişkilerine hizmet edecek koşulların/ortamın yaratılması toplumsal devrimi de aşan bir mücadeledir.

Özetlersek, toplumsal devrim (DBA'ların emekçi sınıfların denetimine girmesi) sosyalist değişimin ön-koşulu ve ilk aşamasıdır. DİA'ların emekçi sınıfların denetimine girmesi ve yeni bir kültür ve hümanizm oluşturması ise toplumsal devrimden (onunla başlayan fakat) sonra devam eden kültürel bir devrim süreciyle mümkün olacaktır. Toplumsal devrim aşamasını geride bırakmış bütün toplumlarda bu durum tarihî olarak kanıtlanmıştır.

Devletin Baskı Araçlarına gelince, bunlar kapitalist sistem içinde ortaya çıkan çeşitli alternatifleri (politikalar, eğilimler ve kadrolar) şiddet kullanarak «ayıklamak» ile yükümlüdürler.

Devletin sınıfsal niteliğini anlamak için hangi alternatiflerin ayıklanıp sistemden çıkarıldığını incelemek hem yeterli, hem de gereklidir.

Şurası unutulmamalıdır ki, ulusal sınıflar içinde kısmen (veya belli ölçüde) kapitalist sınıfın yararına da işleyen bir devletin zorunlu olarak kapitalist devlet olması gerekmez. Rusya'da devrimden sonra N.E.P. döneminde, bugün sosyalizme geçiş halindeki Tanzanya'da, öte yanda radikal asker/sivil bürokratik bir kesimin devlet gücünü ellerinde bulundurdukları Cezayir, Libya, Suriye ve Irak'ta, devletin kapitalist olduğunu (kapitalist bir sınıfın varlığı ve ekonomide göreli etkinliği devam etse de) kanıtlamak oldukça güçtür.

Fakat son analizde devletin ne pozitif-negatif ayıklama mekanizmaları, ne de kamufle edici mekanizmaları sistemi değiştirmeye yönelik güç ve eğilimleri durdurmayı başaramazlarsa, başvurulan şiddet ve baskı tedbirlerinin yönü ve kapsamı, devletin hangi sınıfın veya sınıf koalisyonunun bir **aracı** olduğunu açıkça ortaya koyacaktır. **Öteki mekanizmalardan çok, şiddetin ana korunma aracı olarak benimsendiği dönemler bir toplumun «kriz giderici mekanizmalarının» kriz çağının başladığını gösterir.** Şiddet ise, devletin düzeni korumak için elindeki alternatiflerden biri hariç tümünün iflas ettiğinin kanıtıdır. Bu alternatif de, mülkiyet rejiminin ve onun üzerine bina edilen üretim ilişkilerinin mülk sahibi (veya egemen) sınıf lehine baskı yöntemleriyle sürdürülmesinden başka bir şey değildir.

Devlet aygıtı içinde tek bir merkeze ve güç birliğine bağlanmış olan DBA'lar, egemen sınıf veya sınıflar koalisyonunun emrinde, son analizde sömürü ilişkilerinden başka bir şey olmayan, üretim ilişkilerinin yeniden üretimi için siyasal koşulları üretmekle yükümlüdürler. DBA'ların bu yükümlülüğünün içinde, devletin (bütün ekonomik, askerî, idarî kadro ve oligarşileriyle) kendini yeniden üretmesi olduğu gibi, DİA'ların ve devletin kamufle edici mekanizmalarının etkinliğinin sağlanması için, siyasal koşulların hazırlanması da vardır.

Pozitif Ayıklama Mekanizmaları, daha önce de belirtildiği gibi antikapitalist öge ve eğilimleri sistemden çıkarmaktan çok, kapitalist sistem ve sınıf(lar) yararına «olumlu» politika ve stratejiler yaratmakla yükümlüdür. Fakat devlet gücünü oluşturan sınıf veya sınıflar içindeki çelişkiler, devletin, kapitalist sınıfın tümü için etkin bir program/strateji geliştirmesini önler. Bu yüzden devlet politikalarının ana karakteri değişmeden şu iki süreç bir arada yürürlüğe konur: 1) **tahsis edici politikalar,** 2) **üretici politikalar.**[31] Her iki politika da kapitalist sınıf için veya bu sınıfın farklı alt-grupları için (ki bunlar arasında sermaye, teknoloji, dış alemle bütünleşme ve gelişme farkları vardır) sermaye birikimi için en uygun ortamı yaratmaya yöneliktir.

Tahsis edici politikalar çerçevesinde devletin rolü, içerde üretilmiş olan değer ve malların ve/veya dışardan ithal edilen sermaye ve malların, sistemin işleyişini en iyi gerçekleştirecek şekilde dağıtımını yapmaktır. Bir parantez açarak burada şunu da söylemek gerekir ki, bir burjuva devleti üretim biçimini modernleştirmek ve iç pazarı daha fazla genişletmek adına «ilerici» bir reform programını, örneğin bir toprak reformu tasarısını, gündeme getirebilir. Hattâ bunu uygular da. Bu onun devrimci veya ilerici olması anlamına gelmez. Sadece sistemin iç dinamiği, devlet aygıtını bu yönde hareket etmeye yöneltmiştir ve bu programın uygulanması sistem açısından çelişkili bir durumun giderilmesi amacına yöneliktir.

Devletin **üretici ve kriz giderici politikalar** çerçevesindeki rolü ise, sistemin devamı ve gelişmesi için üretim faaliyetlerine doğrudan doğruya katılması biçiminde belirir. Türkiye dahil, pek çok azgelişmiş ülkede, ilk aşamada özel kesimden önce, ikinci aşamada bu kesim görell olarak geliştikten sonra onun yanında ve onu desteklemek için, kâr oranı daha düşük veya büyük yatırımlar gerektiren alanlarda devlet üretime bizzat katılmıştır, katılmaktadır. Zaten tarihin hiç bir evresinde devletin rolü sadece **tahsis edici** işleviyle sınırlı kalmamıştır. Bugünün en gelişmiş kapitalist ülkelerinin gelişmelerinin başlangıç evrelerinde, devletin sermaye birikimine katkısı ve bu süreci destekleyecek koşulların hazırlanmasındaki etkisi son derece yoğun olmuştur.

Günümüzde ise, devletin en gelişmiş ülkelerde bile üretime katılması, yerleşmiş liberal kanının tersine önemsenecek düzeydedir. Yalnız, devletin üretim faaliyeti, özellikle ileri kapitalist ülkelerde, mal üretimi olmaktan çok, hizmet ve sermaye birikimi koşullarının yeniden üretilmesi biçiminde belirir. Bu yüzden devletin üretime yönelik politikalarının sermaye birikimi açısından rasyonel olması gerekir. Rasyonel (sistem açısından) niteliğinden ötürü bu politikalar rekabet halindeki (hattâ çelişkili) kapitalist çıkarların kaprisine bırakılmak yerine, kapitalist sınıfın tümüne hizmet edecek şekilde planlanmalıdır. Fakat pek çok teorisyenin de belirttiği gibi, kapitalist sistem ve kapitalist devlet, bu tür **kapsamlı** bir planlamaya gitme imkânından yoksundurlar. Her ne kadar bireysel kapitalist için kapitalizmin mantığı açıksa da —mal üretimi ve mübadelesi ile azamî kârı sağlama— kapitalist devlet için kendi faaliyetlerinin mantığı **bu kadar** açık değildir.[32] Gelişmiş kapitalist toplumda genellikle devlet pazar için üretim yapmadığı için, onun işlevsel mantığı mal üretiminin mantığı ile özdeş değildir. O halde devlet üretiminin mantığı, değişim için üretim (mübadele değeri) temeline değil **kullanım değeri** temeline dayanır.

Eğer kapitalist devletin üretimini **kullanım değeri** belirliyorsa, özel mülkiyetin korunması için konmuş olan anayasal (hukukî) ve ideolojik mekanizmalar ve aşılması güç bürokratik yapının oluşturduğu negatif ayıklama mekanizmaları,

devletin bu amacını önemli ölçüde aksatırlar (veya aksatmaktadırlar). Öte yandan devletin kullanım değeri temeline bağlı üretimi, **yani her türlü toplumsal yardım hizmeti,** kapitalist devletin sınıf aracı olduğu gerçeğini de gizleyen bir **kamuflaj mekanizmasıdır.**

Bu mekanizmanın işlememesi (devletin «baba», «sınıflar-üstü» ve «yardım edici» niteliklerinin sarsılması) devletin pozitif ayıklama mekanizmalarının ve ideolojik araçlarının etkili bir biçimde işlemesini de önler. Bu durum, sınıf çatışmasını şiddetlendirirken, öte yandan negatif ayıklama mekanizmalarını zayıflatıcı bir eğilim doğurur. Devletin elinde düzeni korumak için tek alternatif, kaba kuvvet yöntemine başvurmak olur. Bu eğilim kaçınılmaz olarak devletin sermaye birikimi sürecindeki değişen rolü —kâr amacı gütmeyen toplumsal hizmet ve faaliyet üretimi— ile onun kapitalist devlet olarak sınıfsal «denge» niteliğinden kaynaklanan iç yapısında artan bir çelişkiye yol açar.

İşte bu çelişkiler «liberal devlet»in giderek «sosyal devlet» niteliğine bürünmesine ve sınıf karakterini (yani sömürücü ve baskıcı niteliklerini) gizleyici yeni mekanizmalar geliştirmesine yol açmıştır. Kapitalizm bir dünya sistemi olduğu için, bu sistemin merkezinde (metropollerinde) biriken büyük miktarda sermaye, bir yandan geniş toplumsal hizmet yatırımlarını besleyebilmiş, öte yandan da kapitalist sınıfın hemen hemen bütün alt-gruplarını tatmin edecek —askerî harcamalardan uzay araştırmalarına uzanan, üretkenliği son derece sınırlı projelere— harcamalar yapılarak, toplam talep (ekonomik canlılık) sunî olarak körüklenmiştir.[33]

James Veinstein'e göre, günümüzde liberal devlet kendini ve onu yaratan sistemi koruyacak iki mekanizma geliştirmişti.[34] Bunlardan ilki, devletin, kanun dışı ticarî ve sınai eylemleri önleyerek, piyasayı, sorumsuz iş girişimleri ve girişimcilerinden temizlemektir. Bu politika hem kitlelerin gözünde serbest piyasa ekonomisinin ahlâkî olduğunu kanıtlayacak, hem de tekelleşmenin son haddine vardığı günümüzde, tekelci şirketler için pazar emniyeti (örneğin rüşvetlerle piyasa üstünlüğü sağlamayı veya şirket mallarının millileştirilmesini önleyerek) devlet eliyle sağlanacaktır. Devletin bu işlevleri yüklenmesi kapitalist sınıf için hem ideolojik, hem de ekonomik kazançtır.

İkinci gelişme ise, kapitalist sistemin güçlenip yerleşmesi dönemlerinde ana toplumsal ideoloji olan «kuvvetlinin uyumu» tezine dayanan toplumsal Darwinizm, veya, daha kibar adıyla **laissez faire** (bırakınız yapsınlar) görünüşünün yerini, bütün sınıfların genişleyen ekonomiden doyurucu paylar aldıkları, barışçı bir sosyal demokrasiye bırakması yönündedir. Şurası da unutulmamalıdır ki, **liberalizm,** gelişmekte olan küçük ve orta girişimcilerin ve ekonomik temellerini yitirmek tehlikesiyle karşı karşıya olan zanatkâr ve çiftçilerin (küçük burjuvazinin) dünya görüşü veya ideolojisidir. O yüzden liberalizm temelde büyük iş çevrelerine ve tekel sermayesine karşıdır. (Bu toplumsal kesimlerin bunalımının derinleşmesiyle onların faşizmi destekledikleri tezi birçok araştırma ile kanıtlanmıştır.)

Liberalizmin altın çağı, Batı kapitalizminin tekelleşmesi ile sona erer. Bu yüzden gerek kapitalist sınıf içinde süren, gerekse bu sınıf ile öteki toplumsal sınıflar arasında derinleşen çelişkiler, yeni bir ideolojik yapının ve çeşitli toplumsal barış mekanizmalarının doğmasına yol açmıştır. Liberalizme can veren rekabet, işbirliği, kişisel yetenek temeline dayalı değer ve politikalar, tekelciliğin gerektirdiği sosyal demokrasi ortamında geniş kitleleri kazanmaya yönelik reformlara ve «katılmacı» ideolojilerin gelişmesine neden olmuştur. Bu değişme, büyük iş çevrelerinin yeni işlevleri ile, onları çevreleyen kurumsal yapı arasında gerekli uyumu sağlayacak siyasal, ekonomik ve ideolojik zemini hazırlamak çabasından kaynaklanmıştır.

Kapitalist devletin izlediği bu tarihî evrim çizgisi, temel niteliği pek farklı olmayan değişik tipte devlet yapıları yaratmıştır. Bu devletlerin tümü, sermaye birikiminin nesnel koşulları ile, birikim sürecini gizleyen/kamufle eden ideolojik üstyapı arasındaki çatışmayı yumuşatmaya uğraşmalardır, uğraşmaktadırlar.[35] Çünkü sözü edilen çatışma bir meşruluk krizidir ve her devlet var olabilmek için meşruluk sorununu çözmek zorundadır.[36]

KAPİTALİST DEVLETİN ÇIKMAZI, MALİ KRİZ

Buraya kadarki tartışmanın ışığında kapitalist devletin sermaye birikimi ile birlikte meşruluğunu ispat işlevini beraberce yürütmek zorunda olduğunu gördük. Sermaye birikimi kapitalist toplumun sınıf yapısını yeniden üretirken, meşrulaştırma faaliyetleri de bu yapıyı «iyi» gösterme, toplumsal huzursuzluğu giderme, gözleme veya karşı ögeleri bastırma işlevi şeklinde belirecektir. Her iki süreç de (birikim ve meşrulaştırma) aslında sosyo-ekonomik sistem ve onun siyasal güçleri tarafından devlete yöneltilmiş taleplerdir. Bu işlevleri yüklenmek, devlet giderlerinde artan ölçüde harcamaları gerektirir. Fakat **devletin masrafları artarken, birikimin meyvaları (artan kârlar) toplumsallaştırılmadığı için, ne bu talepleri ne de toplumsal gelirden daha fazla pay isteyen çalışan sınıfların arzularını karşılayacak malî kaynaklar bulunamaz.** İşte James O'Connor'un devletin **malî krizi** dediği olgunun temeli bu çelişkidir.[37]

Devletin malî krizini sürdüren ve derinleştiren süreçler kapitalist sistemin özünde vardır. Modern kapitalist ekonomi O'Connor'un analizine göre üç sektörden oluşur; tekel sektörü, rekabetçi sektör ve devlet sektörü. **Tekel sektörü,** sermaye ve teknolojinin genişlemesine bağlı, sermaye birikiminin ana kaynağı olan kesimdir. **Rekabetçi sektör,** tekel sektörünün genişlemesi so-

nucu doyumluk üretim sürecinden ve ufak üretim araçlarından koparılmış emek gücü tarafından oluşturulan, istikrarsız pazarlara, düşük teknoloji ve sermaye birikimi hızına sahip olan kesimdir.

Devlet sektörü ise, devlet eliyle düzenlenen üretim faaliyetlerini kapsayan kesimdir. Bu sektör bir yandan toplumsal hizmetler kesimini, öte yandan askerî ve iç güvenlik güçlerinin ve bunların yurt içinde ve dışında tükettikleri gereçleri üreten kesimlerin yönetimi ve finansmanını kapsar. Bu kesimlerin her ikisi de, (tekel ve rekabetçi) pazar disiplinine bağlı değildir.[39] Bu yüzden giderek büyüyen ve tekelleşen ekonominin zorlanmasıyla hem iç ve dış pazarların güvenliğini ve istikrarını sağlamak, hem de giderek büyüyen bir talep hacmi yaratabilmek için devlet sektörünün ve onun düzenleyici gücünün genişletilmesi gerekir. Bu süreç ise yeni malî ve siyasal çelişkilere gebedir.

Her üç sektör de birbirine çelişkili organik bir ilişki içinde bağlı oldukları için, birinin büyümesi öbürlerinin de büyümesini içerir. Bu ilişkiden şöyle çelişkili bir sonuç çıkar: Tekel sektörünün genişlemesi önemli ölçüde devlet siparişi ve harcamalarına bağlıdır. Bu harcamalar bir yandan silâh siparişlerinden, yabancı ülke rejimlerini etkilemeye (kuvvet kullanarak ve/veya malî rüşvet ve yardımlarla), öte yandan eğitilmiş bir işçi sınıfı yaratmak için parasız «halk eğitimi» sistemleri kurmaya kadar, geniş bir faaliyet alanını kaplar. Böylece **sermaye birikiminin masrafları devlet eliyle toplumsallaştırılırken tekel sektörü alabildiğine büyüme eğilimi gösterir.** Devlet, tekel sektörünün genişlemesine hizmet eden harcamaları genellikle şu alanlara yöneltir: Modern altyapı tesisleri, ulaştırma ve haberleşme şebekesi, enerji yatırımları, bol kredi imkânlarının sağlanması, çevre kirlenmesini önleme tedbirleri, iç ve dış pazar güvenliğini rakiplere ve halk hareketine karşı sağlamak için geniş polis ve askerî masraflar, silâhlanma, uydu devlet ve hükümetlere yardım ve/veya rüşvetler, v.b.

Devletin böylesine kapsamlı bir destekleme politikasıyla gelişmesine yardım ettiği tekel sektörünün büyümesine paralel olarak rekabetçi sektör de büyür. Ama bu sektördeki istihdam ve pazar istikrarsızlıkları geniş huzursuz toplumsal grupların sosyal sigortalar kapsamına alınmasına yol açar. Bu toplumsal ihtiyaç (toplumsal barışın sağlanması) ise yeni görevler yüklümlenen devlet sektörünün daha da büyümesine yol açar.

Devletin bu kısır döngü içinde masrafları gittikçe büyüyen hizmetleri/işlevleri ancak dolaylı bir üretkenliğe sahip oldukları için, toplumun artık-değer rezervine önemli bir katkıda bulunmazlar. Bu tüketici eğilim **dis-accumulation*** veya «sermaye kanaması» şeklinde belirerek devletin «sınıflar-üstü» ve «barışçı» görünümünü sağlayan bütün ayıklayıcı mekanizmalarının işlemesi için gerekli **toplumsal sermayeyi** tüketir.

Pozitif ayıklama ve kamufle edici mekanizmaları gereği gibi işlemeyen kapitalist devlet, toplumsal huzursuzluğu susturmak için giderek negatif ayıklama ve baskı mekanizmalarına dayanmak zorunda kalacaktır.

Devletin baskıcı niteliğinin öne çıkması azgelişmiş ve gelişmiş kapitalist ülkelerde niteliksel bir sorundur —bir «zaman» sorunu. Toplumsal sermayesi daima sınırlı olan ve bağımlılığından ötürü öbür ayıklayıcı ve gizleyici mekanizmalarını tam anlamıyla kullanmaya el verecek kaynaklardan yoksun olan azgelişmiş ülke devleti genellikle kuruluşundan beri baskıcıdır. Fakat tarihî evrim içinde daha erken kapitalistleşen ve pek çok dış ekonomiyi de sömürerek zenginleşme imkânı bulmuş olan günümüzün zengin kapitalist ülkeleri, uzun süre sosyal demokrasiyi ve refah devletini yaşatmak için gerekli malî imkânları bulmuşlardır. Fakat kapitalist sistemin özünde olan ve burada kısaca açıklanmaya çalıştığımız **dis-accumulation** eğilimi bir yandan, **Marx'ın Kapital'ın** III. Cildinde (3. Kısım, 13-15. Bölümler) açıkladığı kâr oranının düşmesi eğilimi, öte yandan Batı kapitalizminin çelişkilerinin tekelleşme evresinde gittikçe arttığını göstermektedir.

Bir yandan tekelleşmeyi hızlandırmak/genişletmekle yükümlü olan devlet, öte yandan bu eğilimin doğurduğu tüm toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunları çözmek/gidermekle karşı karşıya bırakılmıştır. Üstelik bu yapıcı işlevleri için kendisine gerekli malî kaynaklar...*

---

* *Dis-accumulation*, durgun bir süreç değil, tıpkı «azgelişme» gibi dinamik bir olgudur. *Accumulation*, yani birikim, ile beraber ve aynı anda meydana gelen bu süreç, devletin işlevleri genişleyip, yeni üretim alanlarını kapsadıkça, genişlemektedir de.

Kapitalist sistemin devam edebilmesi amacıyla sermayenin artan bir oranda pazar dışı *(decommodify* olmuş) üretim için devlet eliyle kullanılması, devlet aygıtına ve onun yönetici kadrolarına (veya bunların en stratejik olanlarına) gerek burjuvaziye, gerekse çalışan sınıflara karşı göreli bir bağımsızlık kazandırır.

Bu değerlendirmeye A.B.D.'den iki örnek verelim: 1) Vietnam savaşının son yıllarında Amerikan iş çevreleri bu mücadelenin artık ne kendileri, ne de iş alemi (tekel sermayesi) için kârlı olmadığını ve ülke ekonomisini önemli ölçüde istikrarsızlığa sürüklediğini tüm yayın organlarıyla duyurdukları halde, devletin yürütme organı, özellikle askerî grubun da istemiyle ve popüler ideolojiyi de arkalarına alarak savaşı da birkaç yıl sürdürmüştür. 2) Bugün, devletin yasama organı (Sentor Frank Church'un şahsiyetinde simgelenen) A.B.D. tekel burjuvazisinin yasa-dışı girişimlerine ve bu girişimlerde yürütme organının bazı kurumlarını —F.B.I. ve C.I.A.— işlerine âlet etmesine karşı savaş açmıştır.

* Eğer devlet, sosyal hizmetleri için sınırsız malî kaynaklara el koyma gücü ile cihazlanırsa, o zaten artık kapitalist devlet değildir. İş-sermayesinin sosyal-

Bu durum ise, devleti bizzat sınıf çatışmasının alanlarından biri haline getirecektir. Tarihî sermayeye dönüşmesi, devamlı büyümek zorunda olan kapitalist sistemin de sonu demektir. Ne var ki, bu süreç, burada ele alınamıyacak kadar karmaşık bir olgudur.

anlamda sınıf çatışmasının bir ürünü olan devlet, yine sınıf çatışması ile şekil değiştirip farklı bir biçime dönüşecektir. Şu halde devrimci aydınların görevi yalnızca kapitalist devletin bilimsel bir incelemesini yapmak değil, onu daha insancıl, daha üretken ve daha özgür bir toplumun kuruluşunun aracı yapmak üzere değiştirmenin stratejisini de saptamaktadır. ■

[1] Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*. New York: Monthly Review, 1971. S. 134-135.
[2] *Y.a.g.e.* S. 128.
[3] Frederick Engels, *The Origin of the Family. Private Property and the State*. New York: International Publishers, 1970. S. 96.
[4] *Y.a.g.e.* S. 97.
[5] *Y.a.g.e.* S. 97.
[6] *Y.a.g.e.* S. 155.
[7] Alan Wolfe, «New Directions in the Marxist Theory of Politics,» *Politics and Society*. Cilt IV. No. 2 (1974).
[8] F. Engels, *A.g.e.* S. 156.
[9] *Y.a.g.e.* S. 156.
[10] Frederick Frey, *Turkish Political Elite*. M.I.T. Press, 1965. S. 424.
[11] *Y.a.g.e.* S. 425.
[12] F. Engels, *A.g.e.* S. 157-158.
[13] Karl Marx ve Frederick Engels, *The German Ideology* (ed. C. J. Arthur). New York: International Publishers, 1973. S. 53.
[14] *Y.a.g.e.* S. 54.
[15] L. Althusser, *a.g.e.* S. 128.
[16] Karl Marx, F. Engels, *The German Ideology* (a.g.e.) S. 80.
[17] Karl Marx, *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte*. New York: International Publishers, 1967.
[18] F. Engels, *The Origin... (a.g.e.)* S. 157.
[19] Marx'a göre devletin göreli bağımsızlığının ilk örneği, sosyal meslek gruplarının oluşturduğu toplum tipinden sınıf toplumu tipine geçiş sırasında, henüz bir sınıfın ötekiler üzerinde kesin bir egemenlik kuramadığı evrede de görülebilir. *(The German Ideology*, S. 80.); ayrıca, Cem Eroğlu, «Marksist Devlet Kuramı Hakkında Bir Not» S.B.F. Dergisi (Yakında çıkacak yeni sayıda).
[20] Doğu Ergil, «From Empire to Dependence: The Evolution of Turkish Underdevelopment». Doktora tezi (New York State University, 1974); ayrıca, Hamza Alavi, «The State in Post-Colonial Societies: Pakistan and Bangladesh», *Imperialism and Revolution in South Asia*, ed. K. Gough ve H. Sharma. New York: Monthly Review, 1973.
[21] Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society*. New York: Basic Books, 1969. S. 22.
[22] Paul M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development* (New York: Monthly Review, 1942) adlı yapıtının VIII. bölümünden derlenmiş düşünceler: R.C. Edwards, M. Reich ve T.E. Weisskopf (ed.) *The Capitalist System* adlı yapıtlarının «The Primary Function of the Capitalist State» adlı bölümü. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, Inc., 1972) S. 134-135.
[23] Nicos Poulantzas, «The Problem of the Capitalist State», *New Left Review*. No. 58 (1969).
[24] L. Althusser, a.g.e. S. 128.
[25] Claus Offe, «Political Authority and Class Structures-An Analysis of Late Capitalist Societies», *International Journal of Sociology*. Cilt 2, No. 1 (1972).
[26] Claus Offe, «The Theory of the Capitalist State and the Problem of Policy Formation» ve aynı yazarın «The Abolition of Market Control and the Problem of Legitimacy», *Kapitalistate*. No. 1 ve 2 (1973).
[27] D. Gold, C.Y.H. Lo ve E.O. Wright, «Marxist Theories of the State» II. Kısım, *Monthly Review*, Cilt 27, No. 6 (Kasım 1975) S. 38.
[28] L. Althusser, *a.g.e.* S. 142.
[29] *Y.a.g.e.* S. 146.
[30] *Y.a.g.e.* S. 146'da dipnot no. 10.
[31] Claus Offe, «The Theory of the Capitalist State and the Problem of Policy Formation» (1974), Özel bir seminer tebliği: New York State University.
[32] C. Offe, y.a.g.e. Offe'nin bu konudaki görüşlerinin bir özeti 27 no.lu dipnotta belirtilen calismanın 40. sayfasında bulunabilir; ayrıca, James Weinstein, *The Corporate Ideal and the Liberal State*. New York: Beacon Press, 1968.
[33] Richard C. Edwards, Arthur MacEwan ve başkaları, «A Radical Approach to Economics: Basis for a New Curriculum», *American Economic Review*, Cilt LX, No. 2 (Mayıs, 1970).
[34] James Weinstein, *a.g.e.*
[35] Arthur Schlesinger, Jr., *The Age of Jackson*. Boston: Little, Brown. S. 505.
[36] Alan Wolfe, «New Directions in the Marxist Theory of Politics», *Politics and Society*. Cilt IV. No. 2 (1974). S. 149 ve sonrası.
[37] James O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*. New York: St. Martin's Press, 1973.
[38] *Y.a.g.e.* Ayrıca O'Connor'un fikirlerinin bazılarının eleştirisi dipnot 27'de söz edilen calismanın 42. sayfasında bulunabilir.

«Ne Yapmalı» Üzerine Düşünceler -II-

LENİNİZM'İN SİSTEMATİĞİ

I. DEVRİMCİ EYLEM VE YAKLAŞIM ÜZERİNE

Bazı eserlerde Lenin'in parti çözümü, neredeyse olağan bir sonuçmuş gibi anlatılır. Öyle ki, buradan kalkarak, Lenin'in «doğru olanı» yaptığı, en «makûl şekilde» davrandığı; ona karşı çıkanların ise açıkça yanlış yaptıkları, hattâ bu denli apaçık gerekçelere rağmen ısrarla karşı tavır almalarının sinirlendirici bir aptallık olduğu söylenebilir.

Böylece bizim basitçe «anladığımız» sorunun niçin çağında bu kadar zor ve çözülmemiş gibi göründüğüne hayret edebiliriz.

Böyle bir duyguya kapılmak, başkalarının cevabını bulamadıkları bir sorunun çözümünü bilen her insana vergidir. Örneğin, yıllardan beri okuyup yazan bir kişi, daha henüz bu işe başlayan birinin başlangıçtaki bocalamalarını öfkeyle karışık bir küçümsemeyle karşılar. Ve aynı adam bunu yaparken, kendisinin de aynı işe başlarken geçirdiği sıkıntıları, bocalamaları genellikle unutur gider.

Ama biz bu basit gerçeği unutmamalıyız. Çünkü, Lenin'in çağındaki sorun üzerine tartıştığı eğilimlerin her biri de kendini Marksist olarak ilân etmekte ve bunların birçoğu da yetenekleri, bilgisi bizzat Lenin tarafından takdir edilen kişilerce savunulmaktadır. Gerek Marksizm hakkındaki bilgisi, gerek genel olarak entelektüel düzeyi ve gerekse davaya inanç ve hizmetleriyle, o dönemde saygıdeğer bir yer edinmiş olan Kautsky, Martov ve Plekhanov gibi adamların, bizim ortalama bir Marksistimizin kolayca «çözdüğü» 1900'lerdeki sorunu, onların ya yeteneksizliklerinden ya da «hain» olduklarından ötürü kasten anlamadıklarını kim iddia edebilir?

Bütün bunlardan şu basit gibi görünen çözümün, olağanüstü yetenek sahibi bir adamın (Lenin'in) elde ettiği ve çağında bu işi başarmanın hiç de kolay olmadığı sonucuna mı varacağız? Ve bu sonuca vardığımızda da şükran borçlu olduğumuz —bizi birçok konuda zahmetten kurtarmış olan— Lenin'in bize armağan ettiği «ilke»leri «kullanma»nın yeter olduğunu mu düşüneceğiz?

Eğer böyle yaparsak, minnet ve hayranlıkla övgüler yağdırdığımız insanın adıyla simgeleşen Marksizm yorumunun tümüyle dışına çıkmış oluruz. Yani tarihin olağanüstü bireylerce yönlendirildiğini ileri süren burjuva anlayışını gizlice onamakla kalmaz, binlerce yıl sürmüş koşullanmaların her an bulanıklaştırmak istediği devrimci yaklaşımı, Marksizm'e tüm özgünlüğünü veren bu keskin ışık çizgisini yitirir gideriz.

Oysa Lenin, ne kadar da sık vurgular «canlı Marksizm»i. Ve kaç kez o dolu dolu öfkesiyle suçlamıştır «Canlı Marksizm'i, ölü metinlere feda eden»leri.

Demek oluyor ki bizlerin **başlıca işi** Marx ve veya Lenin'in hangi sorunlara hangi cevapları verdiklerini bilmek değildir. Devrimci, Marksist yaklaşımın bunların üzerinde bir ayırdedici özelliği, görevi daha vardır.

Marx'ın o olağanüstü basit ama olağanüstü derin anlamlı sözlerini tekrarlamanın yeridir: «Filozoflar bugüne kadar dünyayı açıklamakla yetindiler, oysa sorun onu dönüştürmektir.»

Eğer «dünya»ya böyle bir yaklaşımın gerektirdiği bakışla eğilirsek, sonuçta öyle bir açıklama düzeyine varırız ki işte bu, o an için soyut olan düzey, dönüştürülecek «dünya»nın varacağı düzeydir. Ve teori dediğimiz şey, işte bu o an için soyut düzeyin, **kendine özgü kavramlarla** oluşturulmuş biçimidir.

Dönüşüm olayı, ona konu olan **şeyi** oluşturan ögelerin nicelik veya nitelikçe farklı bir duruma gelmelerinden başka, ögeler arası ilişkilerde yeni biçimlerin doğuşunu da içerir. Bütün bu sürecin teorik tasarlanımında kullanılan kavramlar, işte bu son durum gözönüne alınarak oluşturulur. Yani teorinin kavramları, bu yeni durumu karakterize eden ögeler ve ilişkilere, onların egemen niteliklerine uyarlı bir içeriğe sahiptirler. Bu bakımdan teori, devrimci teori, o ana kadar pek kullanılmayan, veya o teorik tasarımdaki kadar önemli bir açıklayıcı değeri olmayan kavramlarla, hattâ yepyeni kavramlarla kurulur.

Böylece devrimci teorinin, birbiriyle kopmaz şekilde içiçe olan iki özelliği olduğu görülüyor. Teori hem içinde bulunulan durumu çözümler, hem de bunu yaparken bize varılacak düzeyin haldeki başlangıçlarını gösterir. Teorinin «kılavuz» olduğunu bunun için söyleriz.

Bu bakımdan çözüm öncesi evrede geçerli açıklama biçimleri, **çözümü bilen** bizler **için** şaşırtıcı derecede ölü gözükürler. Ve biz çözümün özgün kavramları aracılığıyla baktığımız için, o geçmiş anı son derece basitmiş gibi algılarız.

İşte bunun için Lenin'in çözümü bize «basit» gözüküyordu. Yazı serimizin önceki bölümünde de işaret ettiğimiz gibi; Lenin'in çözüm ögeleri olan «kendiliğinden» hareket ve «bilinçli öge» kavramları, **Ne Yapmalı**'ya gelinceye kadar hiç de temel kavramlar olarak kullanılmıyorlardı.

Fakat yine de «devrimci teorinin özelliği» konusunda fazla yol almış sayılmayız. Çünkü Lenin'in çözümünün başarılı olduğunu bilmemizden ötürü onun teorisinin ögelerinin doğru konulmuş olduğunu iddia etmiş olmuyor muyuz? Daha işin başlangıcında yığınla teori vardır ve hepsi de teori kurmanın o genel kurallarına şu veya bu ölçüde uygundurlar. Bunların içinde «doğru» ve «devrimci» olanlarını önceden nasıl bilebiliriz?

O halde bir adım daha atmalıyız.

Biliyoruz ki Lenin, daha **Nereden Başlamalı**'yı yazarken **«Dağınıklık ve karışıklıkların** (haldeki durumu tanımlıyor Lenin. Ö.L.) **en derin köklerini araştırmak»** gereğini vurgulamaktadır. **Ne Yapmalı**'da açılıp sergilenen teorinin bir önceki adımı olan eserdeki bu sözlerin ilk açık anlamı, **yalnızca bugüne değil, geçmişe de eğilmenin** zorunlu olduğudur. Bu inancın ilk izlerini 1899'da yazılan —«Credo»ya karşı— «Rus Sosyal Demokratların Bir Protestosu»nda görebiliriz.*

Şu halde teori, yalnız bugünü, bugünün sorununu, bugünün kavramları ile çözmekle yetinmez, aynı zamanda geçmişi de açıklamak, çözmek zorundadır.

Ama bu da yeterli değil. Yani bugünden bakarak geçmişi incelemek de ortaya eksik, hattâ bazan açıkça gerici sonuçlar doğuran «teori»ler çıkmasını önleyemez. Nitekim Lenin ile arkadaşlarının şiddetle protesto ettikleri «Credo»yu yazan teorisyenler de, bu metinde, gerek Batı Avrupa ve gerekse Rusya deneyini ele alıp inceliyorlar ve bu işi şu paragrafın başındaki genel sınırlar içinde kalarak yapıyorlardı. Vardıkları sonuçlar, kendilerine taktıkları «Marksist» sıfatının ne denli vulgarize edilebileceğini gösteren ibret verici şeylerdir.

Demek oluyor ki «devrimci» teorinin asıl ayırdedici yanına henüz varmış değiliz. Yalnızca geçmişi bugüne bağlayan bir açıklayıcı çaba yetersizdir. Zaten bu çerçevesi ile bu tip bir teori, Marksizm'in temel bir yasası ile çelişir. Çünkü bu tip açıklamaların ayırdedici özelliği **bugünü** bir **sonuç** olarak kabul eden bir yapıya sahip olmalarıdır.

Örneğin Credo yazarları: «işçi hareketinin gelişmesinin, **Komünisit Manifesto**'dan Bernstein'cılığa kadar ulaşmasından daha mantıkî bir gelişmeyi düşünmek güçtür» diyorlardı.

Belki «Credo» uç bir örnek olarak nitelenebilir. Ama Bernstein'ı onayan «Credo», ona hücum eden o günkü parti yöneticilerinin «ortodoks» anlayışını olumsuz diye niteleyip, bu eğilimin bütün bir geçmiş içinde aynı rolü oynadığını iddia ederken; «ortodoks» parti yöneticileri de «olumsuz» Bernstein'cılığın tarihî sendikalist eğilimin uzantısı olduğunu ileri sürüyorlardı.

Görülüyor ki her iki anlayış da «bugün»ün görünür iki ögesine yalnızca karşıt anlamlar vererek soruna eğilmektedirler. Yani ikisinin de formülleri aynı ögelerden oluşmaktadır. Kurulan teoriler ne kadar çok sayıda olursa olsun, diyelim A ve B'ye görece farklı değerler verilerek türetilmiştir. Bu teoriler önce A ya da B'ye olumlu nitelik vermek konusunda kabaca ikiye ayrılırlar, sonra da aralarındaki çeşitli nüanslar yüzünden yeniden sınıflanırlar.

Yukarda bu görüşlerin Marksizm'in temel bir yasası ile çeliştiğini söylemiştik. Marksizm, değişen, gelişen bir toplum anlayışını ön koşul alır. Tarihin bir bilim haline getirilmesi, bu bakış içinde mümkün oldu. Ve biz böylece değişimin, gelişimin yalnızca yasalarını bilmenin değil, aynı zamanda **toplumu —dünyayı— dönüştürmenin koşullarını görmenin «bilinci»ni de edinebildik.**

O halde, özellikle bunalım anlarında, bir Marksist öncelikle daha önceki teorik çerçevenin veya teoriyi oluşturan ögelerin ne yönde ve nasıl değiştiğini analiz etmek ve ayrıca çerçeveyi zorlayan yeni ögelerin ne olduğunu tesbit etmek zorundadır.

Bu demek değildir ki bir Marksist, ancak değişim ihtiyacının kendini apaçık duyurduğu dönemlerde eski teoriyi gözden geçirme gereğini duyar. Aksine, gerçek bir Marksist, böyle bir durumun çok daha önceden genel çerçevesini çizebilir ve «devrimci»nin «dönüştürme» fonksiyonunu yerine getirebilmesinin «öznel koşulları»nı oluşturmayı bir an bile ihmâl etmez.

Bir Marksist, bir gerçek devrimci her şeyden önce, genel teorinin yoğun bir tarih bilinciyle çerçevesini çizdiği siyasî hedefin temel ögeleri konusunda açık, sistemli bir görüşe sahip olan ve bunu tüm eylem biçimlerinde yansıtan kişidir. O, ancak bu niteliğiyle anın bir dizi imkân vaad eden görünümü içinde bir oportunisti kolayca cezbedecek ögelerin etkisinden sıyrılır.

Bunalım anları, yani değişim dönemleri, sayısız eğilimin, yeni ögenin, daha önce varlığı sözkonusu olmayan yeni ilişkilerin ve ilişki biçimlerinin ortaya çıkışıyla gözlemlenir.

Bu durumda bir Marksist —kişide simgeleştirdiğimiz— hareket, gelecekteki politik hedefinin temel niteliklerine uygun ögeleri, yaşadığı anın sayısız eğilimleri içinde seçebilen ve böylece iki düzey arasında tutarlı bir ilişkiyi kuran ve koruyan bir harekettir. Böyle bir hareket, hayatın, nesnel gelişimin kendiliğinden ortaya çıkardığı yeni ögelerin potansiyel imkânlarını değerlendirir ve bu imkânlar içinde kendi politik

* *Revizyonizme, Oportunizme ve Dogmatizme Karşı* adı altında Odak Yayınlarından çıkan kitapta yer alan ilk makalede gerek «Credo» ve gerekse Lenin'in yazdığı «Protesto» vardır.

hedefine uyarlı olanının, o yeni ögede kalıcı kılınması için gerekli yaratıcı çabayı gösterir.

O halde «devrimci eylem», politik hedefin ögelerini yaşanan anın içinde oluşturma eylemi demektir. Elbette ki böyle bir eylem, içinde bulunulan toplum biçimine rağmen, onun karşı çabalarına rağmen gerçekleştirilmeye çalışılır. Bu tanımımıza göre devrimci eylem, dönüştürdüğü ögenin niteliğinin teoride oluşturulmuş ögenin niteliği ile özdeş olmasından ötürü bir gelecek bağlamına sahiptir ve aynı zamanda değişmiş ögenin, varolan toplum biçimi içinde yer alıyor olmasından ötürü «bugün»e bağımlıdır.

Bu soyut ifadeleri aşağıdaki örnek bir ölçüde açıklar. Sovyet Devrimi sürecinde Sovyet'ler; 1905'de Çarlık, 1917'de geçici burjuva hükümetleri ortadayken, bunlara rağmen ortaya çıktılar. Toplumun ekonomik, toplumsal, kültürel yapılarında niteliksel herhangi bir değişimin olmadığı bu dönemlerde, politik düzeyde yer alan bu devrimci kurum, hem geleceğin Sosyalist toplumunun «devlet» ögesine nitelik olarak uymakta; hem de haldeki toplum yapılarıyla ilişkisi varolan çerçeve içinde kurulduğu için, «bugün»e bağlı bulunmaktadır.

Fakat bu örneğin —yukarda da işaret ettiğimiz gibi— sınırlı açıklayıcı değeri vardır: İlk nokta, devrimcilerin kendilerini «kendiliğinden hareketin oluşturduğu biçimler»le sınırlayamayacaklarıdır. Yani bir devrimci, ne yapacağını görmek için «Sovyet» gibi bir olayın olmasını beklemez. Veya «Sovyet» sonrasında bir kez daha «Sovyet modeli»ni önermez. Onun eylemi, Sovyet'in politik kapsamını daha da genişleten ve derinleştiren biçimlenişlere yönelmek olmalıdır. Ve bu çaba, kitlelerde, Sovyet'i yaratan bilinçten nitelikçe daha üst bir bilincin oluşturulması demektir.

Bu anlayışın en öğretici örneklerini okur, **İki Taktik** ve **Nisan Tezleri**'nde bulur. Örneğin **İki Taktik**'i, «demokratik devrim modeli» öğrenmek için değil de, devrimci yaklaşımı özümlemek için okuyanlar, Lenin'in bize hiç de formül önermediğini görürler. Sovyet v.b. kurumların tüm somutlukları içinde kendiliğinden hareketin ürünü olduklarını unutmamalıyız. Ama, örneğin Sovyet'in, otokratik düzenin bağrında, kitlelerin o güne kadar açığa vurulmamış politik potansiyellerinin aktif biçimlenişi olarak sunduğu büyük devrimci imkân; teorisyenlerin çözmeye çalıştığı nice sorunun çözümü olarak kendini gösterir. Artık teoride geçen «Rus işçi sınıfı» sözü, bu sınıfın «Sovyet'i yaratma olgunluğuna ulaşmış» olma niteliği varsayılarak kullanılır. Devrimci eylem, bu olgunlukta bir sınıfın eskisinden daha bilinçli biçimlenişlere varmasına yönelik olarak yürütürülür. O halde Sovyet'e devrimci nitelik kazandıran şey, onun politik anlamıdır. Bu anlam yalnızca onun «politik bir kurum» olmasından değil, bu işlevini otokrasinin veya burjuva politika anlayışının hiçbir zaman varamayacağı bir çerçeve içinde yerine getirmiş olmasında; temsil ettiği tüm kitleyi, politikanın oluşturulması işinde gerçek katkılarda bulunabileceği bilincine eriştirebilmesindedir.

Devrimci eylemin, Marksist bilinçlendirme faaliyetinin amacı, hedefi zaten böyle bir toplumun yaratılması değil midir? Sosyalist toplumun «kelimenin gerçek anlamıyla politik bir toplum» olacağı yolundaki tanım işte bunu anlatır.

Sovyet, kendiliğinden hareketin birçok yetersiz ögesini barındırması yanında, devrimci, Sosyalist bakış açısından, şu yukardaki tanım içine girebilen ögelere de sahip olmasından ötürü anlam kazanır.

O halde bir Marksistin sonsuz çeşitlilikteki toplumsal manzaraya bakarken, geleceğin bu modeline uyarlı gelişmeleri seçmesi, veya böyle bir potansiyele örtük olarak sahip gelişmelerin, bu yönünü öne çıkaracak biçimde eylemini düzenlemesi gerekir.

Eğer devrimci yaklaşımın, eylemin niteliğini böylece saptıyorsak; onun, başka tür «siyasi» hareketlerin araç-amaç ilişkisine göre yapılan değerlendirilme alanının dışında, üzerinde olduğunu söylemiş oluruz.

Popülizmle, Sosyal Demokrat anlayışlarla, Marksizm'i ayıran keskin çizgi, daha ilerde göreceğimiz gibi «siyaset» ve bununla ilgili kavramlara verilen son derece önemli ve köklü içerik farklarının ürünü olduğu gibi, araç-amaç ilişkisinin klasik yorumlarının Marksizm'de aşılmış oluşundan ve bunun uygulamada da kendini gösterdiğinden ötürüdür.

Uzun yıllar sosyalistlerin politik hedefinin yalnızca «burjuva devlet mekanizması» ile ilgili yanına ağırlık veren bir yorumun gölgede bıraktığı Marksist politik hedefin içeriğini, Lenin'in «siyaset»le ilgili kavramlara ve uygulamaya açtığı yeni ufuklar içinde ele aldığımız zaman, bunu açıklıkla göreceğiz.

Şu anda vardığımız nokta, herhangi bir yaklaşım ve eylemin niteliğini, o hareketin politik hedefinin ne olduğunu tesbit ederek anlayabileceğimizdir. Ve biz bu politik hedefin soyut, genel ifadelerle geçiştirilmesine takılmamalıyız. Çünkü gördük ki Marksist anlamda bir politik hedef, «araç»larıyla yalnız uyum halinde olmakla kalmaz, hareketin eylemlerinde, onun somut biçimlenişlerinde de açıkça görülür. Yani **«araç»** diye adlandırılan şeyler, **amacın taşıyıcısıdırlar. Amacın gerçekleştirilmesinde bir aracı, bir kullanılan, bir yol değil, amacın şimdiki zaman içinde oluşmuş bir ögesidir.** Örneğin, **Marksist Parti, bir «politika» aracı değildir,** bunun ötesinde politik hedefin varolan toplum içinde mümkün olabilen tüm ögeleriyle gerçekleşmiş somut bir örneğidir. Bunun ne kadar önemli olduğunu ilerde bir kez daha göreceğiz.

Lenin, «en ilerici teori» tanımını boşuna kullanmadı, biliyoruz bunu.* Ve o, bu tanımı kullan-

* *Ne Yapmalı* S. 33'de bu tanımın yer aldığı ünlü pasaj aşağıdadır:

dığı **Ne Yapmalı**'da kendi teorisini, o güne kadar pek kullanılmayan kavramlara yeni bir içerik kazandırarak sergilerken, bazı yerleşik kavramlara gerçek Marksist içeriğini kazandıran yorumlar getirdi ve bu arada o güne kadar hiç işlenmeyen bazı kavramları teorisinin köşe taşları olarak kullandı. Böylece oluşturulan Leninist yaklaşımın, Marksistlere kazandırdığı gelecek perspektifinin derinliğini, bazı temel kavramların açıklanmasını, yorumunu yaparken göreceğiz.

(Yazımızın bu noktasında okura bir ön uyarıda bulunmak istiyorum. Bu konuya başlarken özellikle belirtmek istediğim şudur: **Ne Yapmalı**'da özellikle vurgulanan «Sosyalist politika»nın niteliği sorununu biz yalnızca 1900'lerin yeni yeni uç vermeye başlayan olgularıyla sınırlı olarak ele alamazdık. Yıllar geçti, dünyamızda çok büyük değişiklikler oldu. 1902'de Lenin'in daha filiz halindeyken görüp tanımını yaptığı eğilimler birçok yerde tüm mantıkî sonuçlarıyla kendilerini gösterdiler. O günlerde Marksizm içinde bir sapma diye nitelenen eğilimlerin Lenin'in tesbit ettiği gibi gerçekte burjuva ideolojisinin çemberi içinde oldukları apaçık görüldü. Bugün onlar Marksist hareketin karşısında onun kararlı düşmanları olarak, Sosyal-Demokrat iktidarlar halinde duruyorlar. 1902'de çok uzak ve kötümser bir kehanet sayılabilecek olan Sosyal-Demokratların Sosyalistlerle açık savaşı, 1919'un Berlin'inde Spartakistlerin Noske yönetimindeki Sosyal-Demokrat hükümet eliyle katlinde tarihî bir simge kazandı. Ve bugün Sosyalist dünya içindeki çatışmaların ortak temelinin ekonomizm olduğu iddialarının ne kadar yaygın olduğunu görüyoruz.

Lenin'in dehâsından sözeden insan, öncelikle bunları gözönüne almalıdır. 1902'de ekonomist eğilimlerle verdiği o katıksız mücadele, çağdaşlarının birçoğu için hırçın, «sol sekter» bir adamın kaprisi gibi geldi. Ama şimdi **Ne Yapmalı**'nın, çarpan bir yüreğin titreşimleri izlenimini veren satırları arasında durmadan yükselen uyarı seslerini anlayabiliyoruz. Bu uyarının **bugün için ne anlama geldiğini** araştırmak ise bugünün Marksistlerine düşüyor.

Bu bakımdan politika kavramı ve politika - ekonomi ilişkisinin tarihî anlamı üzerinde, çağımızın olgularını ön plana alan bir yaklaşımla uzun uzadıya durdum. Yazılanların hayli geniş bir bölümünün ve bu arada kullandığım bazı kavramların **Ne Yapmalı**, ya da Lenin'in öbür eserlerinde yer aldığını iddia edemem. Ancak bu yazıda yapılan, özellikle **Ne Yapmalı**'nın çizgisini çağımıza kadar uzatma denemesidir.

Böyle bir çabanın bazı yeni kavramlara gerek duyurduğu yerlerde içeriğini de vermeye dikkat ederek bunları kullandım; bazı yerleşik kavramları açarak, hangi içerikle kullandığımı açıkladım. Bütün bunları alışılmışın hayli dışında koyduğumun farkındayım. Okur, bunu zorunlu kılan koşulları ve konunun tartışılmaz önemini gözönüne alarak anlayışla karşılar sanırım.

Ayrıca belirtmek istediğim bir konu da şu: Yazı içinde Sosyalist mücadelenin Devlet'le ilişkin programı üzerinde dururken, bu konuda en radikal tavrı benimseyenlerin bazılarına ilk bakışta ters gelebilecek bir noktadan konuyu ele aldım. Konuya ilk girişte yazdığım bazı paragrafların uyandıracağı ilk duygu, benim «radikal» diye tanımladığım görüşe tümüyle karşı olduğum biçiminde olabilir. Gerçi metin ilerledikçe anlatmak istediğimin bu duygunun tam tersi olduğu görülecektir. Ancak bu ilk duygunun yaratabileceği olumsuzluğa önceden dikkati çekerek, okuru uyarmak isterim. Bu sözlerim belki alışılmış birşey değil, ama ele aldığım sorunun giriftliği ve bunun günümüzde hayli değişik içeriklerde anlaşılmış olduğunu bilerek bu ön uyarıyı özellikle yapıyorum.)

II. POLİTİKA - POLİTİK MÜCADELE

Genel anlamda **politika, toplumsal faaliyetlerin tümünü yönlendirmek ve bunun için gerekli kurumları, araçları oluşturmak eylemidir.**

Belli bir toplum biçiminde her faaliyet alanı, genel kural olarak egemen ideolojide simgeleşen egemen sınıf çıkarlarına uyumlu bir işleyiş içindedir. Bu bakımdan egemen sınıfın dayanağını oluşturan, **temel toplumsal ilişkiyi kalıcı kılacak kurumlar,** sistemin odağını oluşturur.* Örneğin, iktisat-dışı **zora** dayalı feodalizmde, iktisat-dışı zorun iki temel kurumu, askerî güç ve dinî kurumlar belirleyicidir. Feodalizm, bu iki kurum, tüm toplumsal faaliyetleri denetim altında tutabildiği, yönlendirebildiği sürece yaşamaya devam eder.

Burjuva toplumun temel toplumsal ilişkisi, genel bir ifadeyle söylersek ekonomik'tir. Marx'-

«Bu noktada biz, sadece, *öncü savaşçı rolünün ancak en ilerici teoriyi kendisine kılavuz edinmiş olan bir parti tarafından yerine getirilebileceğini* belirtmek istiyoruz. Bunun ne demek olduğunu anlayabilmek için, okuyucu, Rus Sosyal-Demokrasisinin Herzen gibi, Belinski gibi, Çernişevski gibi ve 1870-1880 döneminin o parlak devrimcileri gibi seleflerimizi hatırlasın; Rus edebiyatının şu anda edinmekte olduğu dünya ölçüsündeki önem üzerinde dursun ve bundan başka... ama bu kadarı yeter!»

Çarlık Rusyasında «en ilerici teori»yi oluşturmak için nelerin gözönüne alındığını gösteren bu dikkate değer sözler, bir Marksistin ilgi alanının nelere kadar uzanmasının gerekli olduğunu göstermesi açısından da ilginç bir uyarı olarak değerlendirilmelidir.

* Burada hemen belirtelim ki «temel toplumsal ilişki» derken kastettiğimiz şey, toplumun yarattığı toplam etkinliğin (ekonomik, kültürel faaliyetlerin ürünlerinin toplamı) mevcut sınıflar arası bölüşümde belirleyici olan ölçünün sözünü ediyoruz.

ın o ünlü deyişiyle insanlar arası ilişkiler, metalar arası ilişkilere tekâbül eder haldedir. Feodal toplumun «iktisat-dışı zor»u temel özelliğini kaybetmiştir. Burjuva —kapitalist— toplum, başka faaliyet alanlarının iktisadî faaliyet tarafından temelden belirlenmesi ilkesi üzerine kurulur.

O halde burjuva toplumda gerçek politik merkez, **politik odak**, ekonomidir ve devlet yalnızca «bir politika aracı»dır. Buradan bir başka sonuç çıkıyor ki, burjuvazinin gerçek gücü «devlet»den gelmez. Bunu söylemek burjuvazinin devlete ihtiyacı olmadığı anlamına hiç gelmez. Çünkü biz onun en yetkin devleti oluşturduğunu biliyor ve görüyoruz. Sorun bu değildir. Burjuvazinin güç kaynağı, özünde meta-üretimi olan ekonomi faaliyetidir. Oysa feodalite için durum tersinedir.

a) **Feodal ve Burjuva Anlayış İçinde Yürütülen Politik Mücadelenin Tarihi Biçimleri :**

Her iki sınıflı toplumda, adına «iktidar mücadelesi» dediğimiz tipten politik mücadeleler olur. Bu kavramı egemen sınıflar içindeki çatışmalar için kullandığımızı belirtelim. Toplam sömürüden en büyük payı almak isteyen veya sömürü alanını genişletmek isteyen egemen sınıflar içindeki gruplar, yerine göre her tür aracı kullanarak bu tip mücadelelere girerler. Böyle durumlarda onların, toplumun kalanını, sonuçta mutlaka geri alınan geçici tavizler vererek kendileri için bir araç, fizik güç olarak kullandıkları da çokça görülür. Bu tip mücadelelerin her sonuçlanışında egemen sınıfın bazı bireyleri veya gruplarının konumlarında köklü değişiklikler olabilirse de temel sınıfsal hiyerarşi olduğu gibi kalır. Feodalizmlerin saray kavgaları, kapitalizmin Amerikan örneğinde en soy biçimini gördüğümüz seçimleri bu kategoriye girerler. Bu tip mücadelelerin ideolojik çerçevesi, egemen ideolojinin egemen sınıf açısından yorumunu aşmaz. Yalnızca «ahlâkî» veya pragmatik kanıtların farklılığıyla ayrılabilirler.

Egemen ideolojinin bir de ezilen, sömürülen sınıfa özgü yorumu vardır. Tüm dinlerde bu ayrımı görebiliriz. Ve yine burjuva ideolojisinin kendiliğinden işçi hareketine özgü yorumu olan «sendikalizm», —tıpkı resmî din görüşüne tepki olan «heretik» yorumların dinin genel çerçevesi içinde oluşu gibi—, burjuva dünya görüşüyle aynı temeli paylaşır. Feodalizmdeki sınıf mücadelelerinin hepsinde ezilen serflerin, mutlaka bir «heretik» akımın ideolojisini bayrak edinerek feodallerle savaşa tutuştuğunu biliyoruz. Serfler bu mücadelelerinde açıkça feodal devleti yıkmayı amaçlıyorlardı. Onların bu politik mücadelesinin amacı «bozulmuş», «zalim» devleti yıkıp, yerine «adil» bir yönetim kurmaktı. Tarih, amacına ulaşmış veya bu amacı kalıcı kılmış hiçbir serf isyanı göstermiyor. Yerel başarılar olmuşsa bile, bunlar kısa zamanda isyan öncesi duruma dönüşmüşlerdir.

Kendiliğinden işçi hareketinin de, en üst biçimini Paris Komünü'nde gördüğümüz «burjuva devlet»i yıkmayı amaçlayan politik mücadele örnekleri vardır. Ama daha yaygın biçimi «devletin demokratikleştirilmesi»ni amaçlayan ve bu biçimiyle serflerin «adil devlet» yolundaki sürekli talepleriyle benzerliği olan programlardır. Çağımızda Batı Avrupa'da İşçi ve Sosyal Demokrat isimli partilerin iktidara gelip uygulama fırsatını buldukları politikalardır bunlar.

Teorik çözümlemeye hiç gerek yoktur. Çünkü «pratik», olabileceği kadar berrak sonucu gösteriyor ki «devletin demokratikleştirilmesi» ve «sömürünün tedricen azaltılması» gibi sendikalizmin iki temel talebini uygulamaya koymuş olan bu partilerin iktidarda olduğu ülkelerde, kapitalizm, başka ülkelerden daha güvenli halde yaşamaktadır.

«Devlet»i siyasî mücadelelerinin aracı veya hedefi yapan politik mücadele anlayışının kapitalist toplumun çerçevesini aşamayacağını, bu politikanın, özünde burjuva politikası olduğu en çok Lenin tarafından ısrarla vurgulanmış, defalarca açıklanmıştır.

Lenin'in bu konuya ilişkin olarak **Ne Yapmalı**'da yazdığı şu aşağıdaki pasaj son derece önemlidir:

> **«Raboçaya Mıysl,** siyasî mücadeleyi tamamen reddetmiyor; birinci sayısında yayınlanan bir İşçi Sandığı Tüzüğünde hükümete karşı mücadeleden söz edilmektedir. Ama **Raboçaya Mıysl,** bununla birlikte, 'siyasetin, ekonomiyi uslu uslu izlediğine' inanmaktadır (**Raboçeye Dyelo** programında, 'Rusya'da, herhangi bir ülkeden çok, iktisadî mücadelenin, siyasî mücadeleden **ayrılamıyacağını**' ifade ettiği zaman, bu tezi biraz değişik biçimde sunmaktadır). **Eğer siyaset ile kastedilen, Sosyal-Demokratik Siyaset ise, Raboçaya Mıysl** ve **Raboçeye Dyelo** kesin olarak yanılmaktadırlar. Yukarda gördüğümüz gibi işçilerin iktisadî mücadelesi (ayrılmaz olmamakla birlikte) burjuva siyasetle, papaz zümresinin siyasetiyle vs. çok kere ilişkili bulunmaktadır. Eğer siyaset ile kastedilen, trade-union'cu politika ise, yani işçilerin, hükümetten, içinde bulundukları şartlardan ileri gelen acıların hafifletilmesini sağlıyacak olan, ama bu şartların, yani işçilerin sermayenin boyunduruğu altında tutan şartların ortadan kaldırılmasını hedef tutmayan siyaset ise, o zaman **Raboçeye Dyelo**'nun tezi doğrudur. Böyle bir politika, gerçekte sosyalizme karşı olan, İngiliz trade-unioncularına, Katolik işçilerine, 'Zubatov'un işçilerine vs. özgüdür. Siyaset vardır, siyasetçik vardı. Demek ki, **Raboçaya Mıysl**'ın siyasî mücadeleyi reddetmekten çok, bu mücadelenin **kendiliğinden-gelmeliği,** bilinçsizliği önünde boyun eğdiğini görmekteyiz. İşçi hareketinden

kendiliğinden doğan siyasî mücadeleyi (daha doğrusu: işçilerin siyasî özlem ve taleplerini) tüm olarak kabul ederken, bu gazetenin **kendisi**, Sosyalizmin genel görevlerine ve Rusya'nın bugünkü şartlarına karşılık verecek olan özgül bir Sosyal-Demokrat politikayı saptamayı kesin olarak reddetmektedir.» (**a.g.e.**, s. 55-56).

Bu pasajdan bugüne kadar bıktırıcı biçimde çok tekrar edilmiş bazı yüzeysel sonuçlar çıkarmakla yetinmeyeceğiz. Önce burada üç ayrı «siyaset» anlayışından söz edildiğini hatırlatalım. Bunların ilk ikisi, aralarında nüans olmakla birlikte —Lenin'in de işaret ettiği gibi— aynı niteliktedir. Sosyalist politika diye önerilmesine rağmen bu «siyaset»lerin, varolan sınıflı toplumun çerçevesi içinde kalan ve bu alan içinde kendiliğinden doğan «siyasî özlem ve talepler»in boyutlarını aşmadığı, aşamayacağı vurgulanmaktadır.

«Kendiliğinden doğan siyasi mücadele» ile işçiler XIX. yüzyıl Avrupasında barikatlar kurup, devletle savaştılar, «Komün»ü kurdular, açık ya da gizli dernekler eliyle siyasî eylemin türlü biçimlerini denediler. Ve Lenin, «kendiliğinden doğan siyasî mücadelenin» bu tarihî ve mümkün biçimlerini de gözönüne aldığı halde, bunları «tüm olarak kabul eden» adamları yine de «sosyalist» saymanın mümkün olmadığını söylüyor.

Ve aynı Lenin:

> «... Bu bize (Raboçeye Dyelo'nun bir türlü anlayamadığı şeyi) işçi hareketinde kendiliğinden gelmeliğin **her türlü** putlaştırılmasının, 'bilinç unsurunun' rolünün, Sosyal-Demokrasinin rolünün her küçümsenmesinin, kaçınılmaz olarak **—bunun istekle yapılıp yapılmaması hiç önemli değildir— işçiler üzerinde burjuva ideolojisinin etkisinin güçlenmesi** sonucunu doğurduğunu gösterir.» (**a.g.e.**, s. 49).

derken, «her türlü» sözcüğünün altını özellikle çiziyor. Daha önce «heretik akımlar» üzerinde söylediklerimizi bir kez daha hatırlatalım. O halde bazı «Sosyalist»lerin, sanki işçi sınıfının hiç aklına gelmezmiş, hiç böyle bir «ideoloji» oluşturamazmış gibi, Sosyalist siyasî hareketin, «burjuva devlet mekanizmasını yıkmayı» amaçlayan hareket olduğu yolundaki tanımlarının ne kadar dar bir kafanın ürünü olduğunu görüyoruz. Lenin'in, «Raboçeye Dyelo'nun bir türlü anlayamadığı şey»den kasdettiği, şu yukardaki tipe uyan ve kendisini «pek devrimci» sanan anlayış sahibinin kafasındaki «şey»in tıpkısıdır. O Raboçeye Dyelo ki «iktisadi mücadelenin siyasî mücadeleden ayrılamayacağını» söyleyip «devrimciliği»ni, «Marksist»liğini garantiye aldığını sanırken yine de Lenin'in bu şiddetli eleştirisinin niçin yapıldığını anlayamayacaktır.

O halde incelemimizin varmış olduğu noktada şöyle bir formülasyon yapabiliriz: Yalnızca devletten iyileştirme taleplerinde bulunan bir hareket değil, **Sosyalist siyasî bilinci «burjuva devlet mekanizmasının» yıkılması bilgisi ile sınırlayan ve tüm eylemini bu işi yapacak fizik-moral güçlerin oluşturulmasına hasreden ve burjuva toplum içinde —çok çok önemlidir— Lenin'in «sosyalizmin genel görevleri» dediği şeyi bu «teknik iş»ten ibaret sayan ve böylece tüm politik hedefini «burjuva devlet»le bağıntılı olarak ileri süren bir hareket; ne denli «radikal» gözükürse gözüksün, ne Sosyalist politika anlayışıyla ne de Sosyalist bilinç verme temel göreviyle —«Sosyalistlerin rolü» ile— çakışmaz.**

Şu son uzun cümlede söylediklerimi daha «politik», «esnek» ve örtülü ifade etmek zahmetine girmeyeceğim. Böyle yapılsaydı, belki bugünün yerleşik yargılarını incitmemek mümkün olurdu. Ama böyle kurnazlıklara başvurmanın sağlayacağı faydalar hepimizden uzak olsun. Ve her zamankinden çok şu dönemde, bu gibi ince oyunların lânetlenmesini istemek durumundayız.

Bazılarını boşuna keşfetme zahmetinden kurtarmak için açıkça söyleyelim ki aynı cümle, konumuz olan **Ne Yapmalı** eserinde Lenin tarafından bu biçimiyle ifade edilmemiştir. Ama bu eserde «Sosyalist politika», «Sosyalist propaganda», «Sosyalist bilinç» ve tüm bunların en somut ifadesi olan «parti» ve işlevi üzerine bizzat Lenin'den aktardığımız cümlelerin özü, bütün bunları üreten Leninist yaklaşım, yaptığımız formülasyonu kesinlikle onaylamaktadır.

Lenin'in aşağıdaki sözleri üzerinde bugün biz elbette daha büyük bir ilgiyle durmak zorundayız:

> «... İşçi sınıfının siyasî mücadeleye ve hatta siyasî devrime katılması onun politikasına henüz bir Sosyal-Demokrat (yani, Sosyalist - Ö.L.) politika niteliğini hiç de kazandıramaz.» (V.İ. Lenin, **Ne Yapmalı**, s. 120).

Fakat hemen belirtelim ki eleştirdiğimiz anlayış, devlet etrafında dönen içeriğiyle, Leninist yorumun ancak zorunlu bir parçası olan bir programa sahiptir. Bu bakımdan yalnızca «sınırlı», «dar» olduğunu söyleyebileceğimiz bu tip anlayışın, örnek aldığı Leninist modeli böyle yorumlaması, burjuva düzenin neden olduğu bir yanılsama ile ilgilidir.

b) Politika Konusunda Burjuva Yanılsaması

Fiziksel veya bunu hemen gerektiren tanrısal tipten bir zora dayanmayan kapitalist sömürü mekanizmasının doğal işleyişi, bu tip zor kurumlarını önkoşul saymaz. Soy liberalizm bu mantığa dayanır. Elbette bu demek değildir ki kapitalizmin zor kurumlarına —devlete— ihtiyacı yoktur. Aksine biliyoruz ki kapitalizm en yetkin devlet mekanizmasını oluşturur. Burada sözkonusu olan burjuvazinin, egemen sınıf olarak, tüm toplumu yönlendiren öge olarak, yani yaptığımız tanıma göre «politika»yı belirleyen güç olarak, kudretini aldığı şeyin fizik zorla ilgisidir. Ve biliyoruz ki burjuvazi daha henüz elinde hiçbir zor kurumu yokken bile emek sömürüsünü

yapabilmekteydi. Fakat bir feodal için elinde güç olmadan serfleri sömürmek mümkün değildir. Feodalizmde egemen sınıfla içiçe olan ve onun tüm toplumsal faaliyetleri denetlemekte başlıca aracı, hattâ her şeyi olan feodal devlet mekanizması, politik gücün tek alanıydı.

Oysa kapitalizmin «serbest mübadele» ilkesi kendince bir zoru barındırır. Ama bu kendince zorun, devlette simgeleşen somut, fiziksel zorla ilgisi yoktur. Hiçbir işçi, kural olarak zorla çalıştırılmaz. Burjuvazinin devletten istediği görev, bu kendince zorun egemen olduğu alanı, «serbest mübadele» alanını «dış»tan korumaktır. Ekonomik içsel yasaları ile sömürülmek zorunda olan ve bu «mecburiyetlerini» bizzat kendiliklerinden duyan insanlar, «serbest mübadele»nin işleyişini engellemedikleri sürece özgürdürler, çalışıp çalışmamakta karar kendilerince verilir. Ama bu özgürlük, üretim araçlarına sahip olmayan insanları, sermayenin zorunlu esirleri haline gelmekten kurtarmaz. «Özgür» ekonomik düzenin otomatik işleyişi böylece hiçbir dış zora başvurmaksızın işler.

Bu bakımdan ne kadar yetkin olursa olsun **burjuva devlet,** gerçek gücünü ekonominin bu otomatik işleyişinden alan burjuvazi için başlıca politik güç değil, politik gücü sayesinde **kullandığı** bir **araçtır** yalnızca.

İşte bundandır ki tarihte ilk kez egemen sınıfla zor kurumunun içiçeliği burjuva toplumda gözükmez. Zor kurumu (devlet) ayrı bir yapı olarak belirir ve egemen sınıfla bağı dolaylıdır. Böylece ilk yanılsama tipi henüz burjuva toplumun doğuşunda ortaya çıkar. Ekonomiye egemen «patronlar» ve devleti yöneten «profesyonel politikacılar»ın şahsında yapılan yapay bir ekonomi-politika ayrımı oluşur.

İşbölümünün giderek genişlediği burjuva toplumda «devleti yönetmek» **mesleğine** talip olan «politikacı»ların **politika kavramının özü olan yönlendirme fonksiyonu** ile ilişkileri olamaz. Onlar, çerçevesi burjuvazinin temel çıkarları ile uyumlu olarak çizilen alan içinde mümkün alternatifleri, bu sınıfın belirleyici bir bölümünün onayını aldıktan sonra uygulamak hakkına sahiptirler yalnızca. Ancak toplumun geleneksel yargılarının da etkisiyle, sahnenin önünde bulunan bu insanlara ve onlarda temsil edilen devlet kurumlarının fizik gücüne bakanlar, en üstün kudretin, politik gücün bunlarda olduğunu sanır.

Burjuva ideolojisi, burjuva toplumun ekonomi ve devlet kurumlarının görünür ayrılığını vurgulayarak, politikanın devletle özdeşlenen bir yorumunu yerleştirmeye azami özen gösterir. Bu onun temel özelliğidir. Ve kesinlikle bir kurnazlık ürünü değildir. Aksine, içten burjuva inancını yansıtır. Böylece feodal ideolojinin bireylere, «adil», «dirayetli» yöneticilere ilişkin olarak yarattığı yanılsamanın benzerini «devlet»le yapmak ister.

Bu yapay ayrıma kanmak, elbette hiçbir Marksist için sözkonusu olmamalıdır. Ama görünüşün ve geleneksel yargıların etkisindeki kitleler için bu kanma hali her zaman mümkün, hattâ kuraldır. Ancak kendi iktisadi-toplumsal deneyleri zamanla «patronlar ve hükümet»in ayrılmazlığını öğretince bu kez ikinci bir yanılsamaya kapılmak kural haline gelir. Bu yanılsama burjuvazinin devletten güç aldığı, dolayısıyla devlete yönelik eylemlerle bu gücün kırılabileceğidir. Bu ise, deyim yerindeyse gerçeğin yarısıdır.

Önemle belirtelim ki, «radikal» eylemin burjuvazinin sınıf olarak varlığına son veremeyeceğini tartışmıyoruz. Spekülatif mantık böyle bir eylemin çeşitli türlerini planlayabilir. Kaldı ki anarşizmin siyasî programı da tam böyle bir eylem üzerine oturtulmuştur.

Politik hedefini «burjuva devleti yıkmak» olarak belirleyen «radikal» eylemle, anarşizm —hele bunun anarko-sendikalizm türü— arasında bu açıdan özdeşlik vardır. Üstelik benzerlik «özel mülkiyetin kaldırılması» temeli üzerinde oluşturulan programda da devam eder. Burada yapılabilecek olan itiraz eğer —bu yıkma işinden sonra— «biz devleti kabul ediyoruz, anarşistler etmiyor» yolunda olacaksa, Lenin böylelerine «küçük burjuva bayağılığı» sıfatını verir. (Bkz. **Devlet ve İhtilâl,** «Anarşistlerle tartışma» bölümü).

Terörün burjuvazi için «yıldırıcı», kitleler için «heyecanlandırıcı» etkisine dayalı «eylem programları»nı reddettiğini söyleyen biri, «kitleleri harekete geçirmek için» terör yolunun yanlış veya sonuçsuz olduğunu ileri sürerek kendisinin ise aynı amaç için «örgütlemeyi», yani organize bir fizik güç haline getirmeyi savunduğunu söylerse, yine «politik çizgi» olarak anarşisti aşmış olmaz. O böylece ancak farklı «yöntem» öneren biri olur. Çünkü her ikisi de «harekete geçirmek» için farklı «ikna» yöntemleri kullanmış olurlar ve biri öbüründen daha «düzenli» olma sıfatını kazanır, o kadar. Kitle veya sınıf, devletin fizik zorunu altedebilecek fizik bir potansiyel olarak ele alınmaktadırlar.

O halde bir Markistle Anarşisti ayıran şey, burjuva devleti yıktıktan sonraki programlarındaki farklılık —ki yine devlet konusunda— değildir. Önemli ve temel ayrım, asıl bu noktaya nasıl, hangi yolla gelecekleridir. Yani, eğer «devleti yıkmak» bir görevse; sorun, bunu nasıl mümkün gördükleri ve bu imkânı yaratmak için geçecek süre içinde nasıl bir politik eylem çizgisi izleyeceklerindedir.

«Burjuva devlet»in yıkılması konusunda vardığımız sonuçlar ve bu konudaki «radikal» yaklaşımların gerçek Sosyalist anlayışı **tümüyle** kapsamadıkları biçimindeki ifadelerimizin bizi görünürde hayli hassas bir noktaya getirdiğini biliyoruz. Böyle bir durumu daha da belirgin kılacak olan «burjuva toplumda politik odağın devlet değil ekonomi olduğu» yolundaki sözlerimiz, varolan hassasiyeti daha da duyarlı yapacaktır.

Ve bu duyarlığın etkisiyle şöyle bir sorunun yöneltilmesi doğaldır: Eğer burjuva toplumun politik odağı ekonomiyse, bu toplum biçimine karşı devrimci mücadele, ekonomi alanında mı verilecektir?

İncelememizin buraya kadar olan kısmı açıkça gösterir ki, bizim bu soruya vereceğimiz cevap «hayır»dan başka bir şey olamaz. Böyle bir soruya «evet» demenin gerekçelerinin en son bulunacağı yer herhalde **Ne Yapmalı**'dır. Ama biz, verilecek «hayır» cevabını değil, bu cevabın nasıl bir içerikle sunulduğunun önemli olduğu bir dönemdeyiz ve bunun için bu soru belirleyici önemdedir. Rahatlıkla iddia edebiliriz ki, bu soruya verilecek cevabın içeriği, bütün bir Marksist tarih bilincinin, biliminin mihenk taşıdır. Ekonomizm ve Sosyalist anlayış arasındaki çizgi anti-Kapitalizm ve Sosyalizm arasındaki nitel fark ve kendiliğindencilikle bilinçli —Marksist— ögenin ayrım noktası, özellikle çağımızda, burada, bu soru üzerinde düğümlenir.

Marksist Tarih bilincini, tarihî gelişme hakkında Marksist anlayışın yaratıcı özünü özellikle vurguladık ve vurgulayacağız. Çünkü ana konumuz olan «Sosyalist Politika» bu zorunlu ve içsel bağlamından koparılamaz ve eğer böyle bir şey yapılırsa Sosyalist Politika ancak bir «siyasî program» olarak diğer bu tür başka programlarla yalnızca «faydalılık» konusunda ölçülür. Oysa Marksistlerin temel bilimsel tezi; Sosyalizm'in, bütün bir insanlık tarihinin, çağımızda oluşması için gerekli tüm koşulları yarattığı bir aşama olduğu temelinden hareket eder.

Tarihî gelişimin yarattığı bu imkânların neler olduğunun bilinmesi, bilincine varılması... İşte devrimci, «en ilerici» teorinin olmazsa olmaz temel özelliği! O halde tarihî gelişimin maddî temeli yaratmış olması yetmez, «insanlar»ın da bunun bilgisine, bilincine sahip olmaları da gerekir. Böyle bir bilincin varolan toplum biçiminin ideolojik çemberini aşabilmekle mümkün olduğunu biliyoruz.

Ama burjuva ideolojisi öyledir ki, öyle bir temel üzerinde oluşturulmuştur ki, sınıf olarak burjuvaziye tepki duyulsa ve sırf bu tepkiden kaynaklanan bir karşı-hareket oluşturulsa bile, bu hareketin ideolojisi yine temelde burjuva ideolojisiyle ortaktır. O halde burjuvaziye tepki duymak, ondan ölesiye nefret etmek ve onun sınıf olarak varlığına son vermeyi istemek, burjuva ideolojisinin çemberini aşmaya yetmez. Onun içindir ki Lenin yalnız sendikalist eğilim değil, terörist-anarşist eğilimleri de, burjuva ideolojisinden kurtulmamış olmakla niteliyordu. (Bkz. **Ne Yapmalı**, s. 95-99).

Demek oluyor ki, «burjuva ideolojisi»ni yaşatan yalnızca burjuvazinin sınıf olarak yaşıyor olması değildir. Bu, ancak «görünür neden» sayılabilir. Bir örnek verelim: Bugün birçok ülkede feodalite denilebilecek bir sınıf, kategori yokken bile oralarda sık sık «feodal eğilim»lerden, «feodal ideoloji»nin yaşıyor oluşundan söz edilir, ki doğrudur bu. Çünkü içinde yaşadığımız toplumda hâlâ vaktiyle feodaliteye güç veren toplumsal ilişki biçimleri —yani insanlar arasında zorla tayin edilen hiyerarşiye uyarlı ilişki— vardır. İşte bu kalıntı halindeki ilişki biçimlerinin varlığında feodal ideoloji yaşar. O halde «burjuva ideolojisi» tanımındaki «burjuva» kelimesine saplanıp kalmayalım.

Yukarda verdiğimiz örneği bir kez daha hatırlatalım. Feodal ideolojiyi, feodalitenin yokluğuna rağmen yaşatan şey, zora dayalı ilişki biçimlerinin varlığıydı. Öyleyse **burjuva ideolojisini burjuvaziye rağmen yaşatan şey,** tarihte ilk kez burjuvazinin öncülüğüyle, onun eylemiyle toplumun belirleyici ilişkisi haline gelmiş olan **«meta üretimi»ne uyarlı «ilişkiler»**in varlığıdır.

Biliyoruz ki, **tarım ve sanayi özünde «organik hayatın devamı için gerekli ürünleri elde etmek» ihtiyacından doğarlar.** Ve biz ekonomi derken, **bu** ihtiyaçların gerektirdiği üretim ve bunların paylaşım süreçlerinin toplamını anlatmaktayız.

Ancak bir noktaya varılır ki artık orada, ekonomik faaliyetin tarihî özü olan «organik hayatın devamı için gerekli ürünleri elde etmek» amacı, optimal sınırı aşar. Feodal toplumun karakteristiği olan «kıtlık» krizleri yerine «fazla üretim» krizleri başlar. Kapitalist krizlerin bu özelliğini «bir yanda depolar dolusu mal, öbür yanda bu maldan yoksun insanlar» diye tanımlarız. Böyle bir durum vardır. Ama olgunun asıl tarihî anlamı bunun ötesindedir. Feodal krizlerde «depodaki mal», yalnızca feodallerin ihtiyaç duydukları kadardır. Ve feodaller bu «depo»yu boşaltmak istemezler. Oysa kapitalistler «ölmemek» için «depoyu boşaltmak» zorundadırlar. Bunun için yapabildikleri kadar ucuza satarak «depo»yu kendilerince açarlar. Denilebilir ki, bu sırada işsiz yığınların bu ucuzluktan yararlanabilecek parasal imkânları yoktur. Ama bu yalnızca ekonomik düzenin çelişkisini gösterir. Olgunun özgün tarihî anlamını açıklamaz.

Bu tarihî anlam şudur ki, artık toplumun toplam üretim potansiyeli, «organik yaşamın devamı için gerekli olan» toplam toplumsal ihtiyacı aşmıştır. Yani, ekonomik faaliyet, tarihî güdücüsünün sınırlarını aşmış, onu artık elde edilmiş bir hedef haline getirmiştir. Ve bu noktaya ulaşmakla tarih açısından devrimci görevini yapmış olan burjuvazinin, sınıf olarak olumlu fonksiyonu doğal sınırına varmıştır. Böylece bu «sınır»a varılıncaya kadar tüm toplumsal faaliyetleri yönlendiren ekonomi faaliyetinin bu özelliği, yavaş yavaş azalmaya başlar. Genişleyen toplumsal faaliyetler alanı içinde ya yeni, görece bağımsız faaliyet alanları oluşur, ya da —aynı zamanda— geleneksel faaliyet alanlarının ekonomik faaliyetle doğrudan bağı zayıflamaya yüz tutar artık.

Burjuva toplumun toplumsal-politik krizlere girdiği dönem başlar. Ekonomik faaliyetin «politik odak» olma niteliğindeki potansiyel azalma,

egemen sınıfın kendini koruma araçlarına başlangıçta vermediği fonksiyonları adım adım vermeye başlamasıyla kendini gösterir. Burjuva devlet, ya «demokratikleşerek» ya da Keynesci iktisat anlayışındaki gibi yarı-yönlendirici bir fonksiyon kazandırılarak öne sürülür. Ama görüldüğü gibi bütün bunlar burjuvazinin temel dayanağı olan meta üretimine dayalı ekonomi faaliyetinin, yine belirleyici kılınması için yapılmış «revizyon»lardır. Bir anlamda geriye dönüş —yani politik gücün yeniden tıpkı feodalizmde olduğu gibi zor kurumlarıyla elde tutulmasına dönüş— olarak niteleyebileceğimiz bu yöneliş «burjuvazinin gerici bir sınıf haline geldiği» yargısının temelidir.

Burjuvazinin, burjuva ideolojisinin çağımızdaki her gelişmeyi kendi ölçüleri içinde işlerliğe sokmak istediğini veya sırf kendi konumunu korumak üzere biçimlendirmeye çalışıldığını görüyoruz. Bir yanda tüketim toplumunun o artık rasyonelliğini iyice kaybetmiş bir üretim-tüketim faaliyetini kamçılayarak, «daha mutlu hayat için daha fazla tüketmek gerektiğini» empoze eden ekonomik-ideolojik seferberliği; öte yanda bilimsel gelişmelerin yarattığı dev enerjileri yoketme araçları imâline kanalize ederek yürüttüğü termonükleer (ve Biolojik-Kimyasal) silâh seferberliği. Bugünün burjuva toplumu hayatta kalabilmek için bu görünürde karşıt iki eğilimi de son noktasına kadar körüklemek zorundadır. Tarihî ikilemdir bu ve tüm egemen sınıfların kaderi böyledir. Feodaller özünde daha çok soymak için ticaret ve sanayiyi engellememek zorundaydılar. Ama gördük ki bu faaliyetler sonucu yükselen sınıflar giderek feodalleri alaşağı edecek duruma geldiler. Şimdi de burjuvazi üretim ve tüketimi körüklemek için kullanmak istediği çağımızın dev gelişmelerinin giderek kendini aşan ve olumsuzlayan toplumsal güçler yarattığını sezmekte ve bunları yine aynı tip gelişmelerin bir bölümünü kendi koruma araçları haline getirerek, durdurmak istemektedir. Ama görülüyor ki burjuvazinin her ilacı onun için zehirdir.

Şu halde klasik burjuva toplumda her türlü güç kaynağını oluşturan ve buna bağlı olarak toplumun tüm faaliyetlerini yönlendirmek gibi en temel gücün (politik gücün) odaklaştığı yer olan ekonomik faaliyet, tarihî hedefine varmıştır. O, bu hedefine varırken toplumun her türlü faaliyet alanını bu uğurda kullandı. «Odak» olma durumunu bunun için söylüyoruz. Bu bakımdan ekonomik faaliyetin yürütücü unsuru olan burjuvazinin «devrimci» görevini yerine getirdiğini söyleriz. Ancak hedef gerçekleştirildikten sonra hâlâ sınıf olarak konumunu korumaya yönelik gerici tedbirler almasıyla o artık tarihî bir engel haline gelir.

Burjuvazinin giderek gereksizleşen fonksiyonuna temel aldığı ekonomik gerekçeler, bütün bu tarihî kanıtların yanında, ayrıca çağımızın daha şimdiden dev boyutlara varmış yeni gelişmelerinin açtığı ufuk içinde daha bir anlamını yitirmektedir. Özünde organik hayatın ihtiyaçlarına yönelik olan ekonomi, artık yalnızca herhangi bir toplumsal faaliyettir ve yönlendirici olmaktan çıkmıştır.

Ve çağımızda burjuvazi, tıpkı geçmişin feodalleri gibi, yerleşik ideolojiden de yararlanarak konumunu korumak ve varolan tüm gelişmeleri kendi alanı içinde tutabilmek için çırpınmaktadır.

Önemle belirtelim ki metin boyunca tekrarlanan «ekonomik faaliyet» sözünü, «organik hayatın ihtiyaçlarını karşılayan üretim» ve bu üretimin sonucu elde edilen ürünlerin «mübadele»si olguları ile sınırlı kullanıyoruz. Eğer bu sözü, burjuva anlayışın çerçevesi içinde kullansaydık, bu toplum biçiminin her şeyi «meta» haline getiren işleyişi içinde her toplumsal faaliyetin, ekonominin doğal konusu olduğu yanılsamasından kurtulamazdık. Bu durumda da ekonominin artık belirleyici faaliyet olmadığı yolundaki yargımız anlamsız, saçma olurdu.

O halde burjuva ideolojisinin çok daha zor kavranabilen bir yanılsaması ile karşı karşıyayız demektir. Toplumsal faaliyet alanlarının her sonucu ve somut ürününün insan ihtiyaçlarına yönelik olduğu söz götürmez. **Ama bu faaliyet alanlarının yukarda da önemle vurguladığımız gibi «doğal ihtiyaçlar»a ilişkin olmayan ve insanı, toplumu, fizik etkinliğinin çok üzerinde etkinliklere kavuşturan, onların salt insana özgü çabalarına yepyeni ufuklar açarak, gerek doğa ve gerekse toplumun dönüştürülmesi gibi salt insana özgü eylem alanlarına katılmasını sağlayanları vardır. Yani bu faaliyet alanları, insan ve toplumun öyle ihtiyaçlarını karşılar ki, insanlar bu ihtiyaçlarını giderdiklerini yeni ve daha üst bir ihtiyacı duymakla anlarlar.** Oysa «doğal ihtiyaç»lar böyle midir?

İşte **ekonomist «teori»lerin temelindeki aksaklık, burjuva toplumun ekonomik faaliyetin konusudur dediği şeylerin bu iki ayrı ögeden oluştuğunu görememekten gelir.** Ekonomist, ne denli «radikal» olursa olsun, burjuva ideolojisinin özünden gelen bu yanılsamaya boyun eğer. Burjuva ideolojisinin hemen hemen tüm faaliyet alanlarını kapsar biçimde sunduğu «ekonomi» alanına bakan bir ekonomistin burada göreceği manzara —tıpkı bir burjuva gibi— muazzam bir «meta»lar yığınıdır. Ve artık onun düşüneceği bu metaların düzenlenmesiyle sınırlı bir programdır. Ve bunu içindir ki burjuvazinin her «düzenleyici» tedbiri, ekonomistin ona yaklaşması sonucunu doğurur.

Burjuva toplum biçiminin «meta ilişkileri» ile karakterize edilen yapısı içinde, bu tarihî dönem için «meta» biçimine büründürülen, sırf insana özgü fonksiyonlara ilişkin toplumsal faaliyetlerin, toplam toplumsal «üretim» içinde pek az payı vardı. Ama artık onlar hem toplam toplumsal etkinliğin belirleyicisi haline gelmiş ve hem de zorla büründükleri bu biçimi yarı bilinçle zorlamaktadırlar.

Klasik burjuva toplumun politik odağı olan ekonominin, emperyalizm çağıyla eş zamanlı olarak başlayan, bu konumundan uzaklaşma süreci, içinde yaşadığımız dönemde artık kesin çözüm gerektiren bir durum yaratmıştır. Bunu burjuva toplumun genel ve sürekli bunalımının kökenlerine inen yukardaki çözümlememiz göstermişti.

O halde burjuva toplum içindeki politik mücadelenin ekonomi alanında mı verileceği şeklindeki bir soru tarihen anlamsız kalmaktadır. Bu aşılmış bir sorunsalın ürünüdür, geçersizdir artık.

Yazımızda sürekli olarak devrimci politikanın, devrimci nitelikteki olgulara ve böyle bir potansiyel taşıyan gelişmelere dayalı olarak yürütüleceği vurgulandı.

Nasıl ki burjuvazi feodalizmin kaynaklandığı temel alan ve ilişkilerin **dışında** oluşturduğu kendi devrimci gücüyle, feodal toplumun bağrında yeni bir politik gücü temsil ettiyse, bu tarihî yasanın belirlediği gibi bir süreç, tarihî örneklerinden de görüldüğü üzere Sosyalist devrim için de sözkonusudur. Ve nasıl ki burjuvazi ancak çağının tüm yaratıcı faaliyet alanlarının potansiyellerini bir araya getirerek, feodal toplum içinde kendi temsil ettiği ilişkilerin belirleyici olduğu bir alan yarattıysa ve bu alanın giderek tüm toplumsal alanın temel yönlendiricisi haline gelmesiyle devrimini gerçekleştirmişse, aynı genel yasalar tüm devrimler için geçerlidir.

Bütün bu genel yasalar içinde yürüyen **devrimci politika, apaçıktır ki, varolan toplum biçiminin kabul ettiği politik mücadele alanının ve biçimlerinin dışındadır. İllegalitenin temeli budur.** Ve bu, «yasadışı» olmanın ötesindedir. Her toplum biçimi, özünde kabul ettiği bazı politik mücadele biçimlerini geçici olarak yasaklar, «yasa dışı» ilân eder. Devrimci politikanın illegalitesinin bununla ilgisi yoktur, her ne kadar o genellikle «yasadışı» halde bulunsa da.

Konunun temelinde şu olgu yatar: Devrimci politika yalnızca varolan politik mücadele kanallarının dışında olmakla belirlenmez. Bunu söylemek, onun, bu kanalları kullanmayacağı anlamına gelmez. Ama bunlara hem sınırlı bir önem verir, hem de olağanın dışında, kendi asıl politikasına uyarlı bir araç halinde kullanır. (Bolşeviklerin Duma'ya katılmasını hatırlayalım.) Ona bu niteliği veren asıl şey, devrimci politikanın varolan toplum içinde politik bir güç haline gelmesine izin verilmeyen veya böyle bir niteliği var sayılmayan toplumsal potansiyellere dayalı oluşudur. Ama elbette bu «politika-dışı» sayılan ögelerin özünde tüm toplumu yönlendirebilecek potansiyele nesnel olarak sahip olmaları gerekir. Tarihî gelişmenin ortaya çıkardığı ve çoğu kez varolan ideolojik örtüler altında farkına varılmayan bu imkânı görebilmek de bu «örtü»yü kaldıran «en ilerici teori»nin harcıdır.

III. LENİNİST PRATİĞİN YORUMU

a) İşçi Sınıfı İçin «Devrimci» (Politik) Bilinç

«Bilinçli öge» gibi bir kavram, örneğin burjuvazi için ve onun devrimci misyonunu yerine getirdiği dönemlerde sözkonusu değildi. O devrin ideologları temelde burjuvazinin temsil ettiği meta-üretiminin özgürce gelişmesi ve buna uyarlı bir üstyapının biçimlendirilmesi için çalıştılar.

Burjuvazinin devrim yapması için edinmesi gereken ve onun kendiliğinden oluşturamayacağı bir «bilinç»ten bahsedemeyiz. Çünkü bizzat yerine getirdiği fonksiyonun doğal gerekleri ve bu fonksiyonun giderek toplumun tüm faaliyetlerini yönlendirir olmasından ileri gelen politik gücü, bu sınıf tarafından öylesine dolaysızca kavranılır ki, onun ayrıca bir «bilinç»le bu olgunun farkına varması gereksizdir.

O halde yukarda burjuvazi için sözkonusu olan süreç, Lenin'e göre işçi sınıfı için geçerli değil demektir. «İşçi sınıfına bilincin dışarıdan verileceği» tezi bilindiği gibi temel bir ayrım çizgisidir.

Ne yapmalı'da ısrarla vurgulanan «bilinç» ve «kendiliğindenlik» ayrımının kökeninin ve niçin Sosyalist devrim için böyle bir özel durumun varolduğunun teorik bir açıklanmasına rastlamıyoruz. Ama «bilinç» konusunda halen yaygın olan anlayışların bulanıklaştırdığı havada bu çizginin nereden geçtiği son derece önem kazanıyor.

Lenin'in yaptığı ayrımın mutlak gerekli olduğu yolundaki yargımızı bundan önceki bölümde vardığımız tesbitlerin ışığında açıklamağa çalışacağız.

Burjuva toplumun bunalıma girmesiyle daha açıkça görülen tarihî durumu şöyle ifade etmiştik: Artık **toplumsal gelişmeyi** bürüdürüldüğü «meta» biçiminin altında ve bu biçimin tarihî kısıtlayıcı etkisine rağmen temelde **belirleyen, yönlendiren öge; özünde «insanın ayırdedici fonksiyon»u olan zihni faaliyet ile ilişkin süreçlerdir.**

Eğer bu tesbit doğruysa, burjuva toplum içinde meydana gelen bu yönlendirici alanda yerine getirilen fonksiyon ile, işçi sınıfının yerine getirdiği geleneksel fonksiyon arasında nitel bir fark var demektir.

Somut üretimde belli hareket biçimlerinin makinelere uygulanması olan işgücü fonksiyonunu temsil eden işçi sınıfı, burjuva toplumunda yalnızca ekonomik güçsüzlükle değil, ayrıca bu «insana özgü fonksiyon»un toplumsal faaliyet olarak yerine getirildiği alanlardan da uzak olmakla tamlanabilir. Böylece ürünü bilgi ve daha üst biçimlenişi bilim olan faaliyetlere katılmak, işçi sınıfı için açıkça ya da örtülü yollarla kapalıdır. Bu, burjuva toplumun adeta işbölümü gibi her sınıf veya kategoriyi belli fonksiyonların sınırı içinde tutan yapısının sonucudur.

O halde işçi sınıfının kendi sınırlı fonksiyonunu aşmak için değil, bu fonksiyonun «meta»

olarak değerini arttırmak veya yerine getiriliş koşullarını düzeltmek için yrütülen ekonomik-politik mücadele, burjuva toplum ile çelişmez, onun alanı içindedir. Sendikalizmin burjuva ideolojisi olduğunu bunun için söyleriz. «Kurtuluş»la kastedilen, sırf ekonomik güçsüzlükten doğan ve insanın organik ihtiyaçlarının tatmin edilmeyişinden gelen fizik acılardan kurtulmak değildir. Çünkü işçi sınıfının, insan olarak sahip olduğu yeteneklerin, potansiyel imkânların, hayli kısıtlı bir alan içinde hapsedilmiş olması asıl sorundur.

Bir diğer açıdan bakılırsa görülür ki işçi ve burjuva (kapitalist) ancak meta-üretimi temeli üzerindeki bir toplum biçiminde fonksiyonel bir bütünlüğü temsil ederler. Yani her iki sınıfın yerine getirdiği fonksiyonların toplamı, tüm toplumsal fonksiyonları vermez. Örneğin «insanın ayırdedici özelliği» olarak tanımladığımız zihnî faaliyetlere ilişkin fonksiyon, bu bütünlüğün dışındadır. Bu bakımdan sırf «üretim araçlarının sahipliği, yönetimi» gibi bir fonksiyona sahip olan burjuvazinin bu fonksiyonunu elde etmek amacında olan bir hareket, yani programı «mülkiyet» sorunuyla belirlenmiş bir politika, ne denli radikal gözükürse gözüksün ancak anti-kapitalisttir.

Lenin'in: «işçi sınıfının siyasî mücadeleye ve hattâ siyasî devrime katılması onun politikasına henüz bir Sosyal-Demokrat (o çağda Sosyalist demektir) politika niteliğini hiç de kazandırmaz» (**Ne Yapmalı**, s. 120) sözleri üzerinde bir daha düşünelim.

O halde **işçi sınıfının yerine getirdiği fonksiyonun aynı kalacağı temelinden hareket eden** veya **bu fonksiyonun ancak meta-üretimi çerçevesi içinde zıddı olan «mülkiyet fonksiyonu»nu amaçlayan her tür politika, burjuva ideolojisine bağımlıdır ve kendiliğinden hareketin sınırları içindedir.**

Buradan dolaylı olarak çıkan diğer bir sonuç da işçi sınıfının devrimci nitelik kazanmasının kendi fonksiyonunun olumlu değerlendirilmesinden de doğmayacağıdır. Yani sınıf bilincine kavuşmak, işgücü fonksiyonunun önemini kavramak demekse, bu, ancak sendikalizme uyarlıdır. **İşçi sınıfının sınıf bilincine ermesi tanımına, eğer devrimci bir içerik verilecekse bu ancak, işçi sınıfının kendi fonksiyonunun sınırlılığının farkına vardığı, bu sınırlılığı aşmasının gereğine inandığı belirtilerek mümkündür.**

Demek oluyor ki işçi sınıfının devrimci bilinç kazanması, onun kendisini belirleyen fonksiyonu aşmak, yeni ve üst fonksiyonlara kavuşmakla formüle edebileceğimiz bir görüşe varması demektir. Bir devrimci sınıf olarak işçi sınıfının bu niteliği, diyelim burjuvazi gibi yerine getirdiği fonksiyonun doğal sonucu, gereği değildir. Burjuvazi, yerine getirdiği fonksiyonu daha iyi yapmak için mevcut çerçeveyi değiştirmenin gereğine dolaysızca vardı. Oysa işçi sınıfı için tamamen aksine bir durum sözkonusudur.

Görülüyor ki işçi sınıfının, halen temsil ettiği fonksiyonu, daha üst bir fonksiyonu yerine getirecek duruma erişerek aşmasını başlıca, ayrılmaz temel olarak almayan herhangi bir politik hareket devrimci sayılamaz. Açıktır ki bu yaklaşım, işgücü fonksiyonunun gerekliliğini giderek yok edecek gelişmelerin hızlandığı bir dönemin ürünü olabilirdi.

Cevap verilmesi gereken «daha üst fonksiyon»un ne olabileceğidir. Ayrıca bu fonksiyona erişmenin hem mümkün hem de «devrimci» sayılmasının açıkça görüldüğü bir toplumsal durumun var olup olmadığı da açıklanmalıdır.

Her iki soruya da cevabı daha önce vermiştik. Burjuva toplumun bunalımı içinde, yönlendirici hale gelen, toplumsal gelişmeyi temelde belirleyen olguları işaret etmiştik.

O halde işçi sınıfının kendisini toplumsal gelişmeyi belirleyen ögeyle özdeş kılması, bunu gerçekleştirebileceği bir politik eylem programına sahip kılınması esastır. Devrimci politika ancak bu temel üzerine inşa edilebilir. Çünkü çağdaş toplumda bu yönlendirici alanlardan uzak tutulmuş olan ve bu uzaklığını günlük gözlemlerinde en dolaysız duyabilecek olan sınıf, işçi sınıfıdır. Dolayısıyla onun bu eksikliği, yokluğu **olumlu bir bilinçle aşmasına** yer vermeyen bir politika, toplumsallaşmayı temel alan Sosyalizmin kesinlikle dışındadır.

Burjuva toplumda kısıtlı bir alana hapsedilmiş olan işçi sınıfı, bu kısıtlılığını aşıp, çağının genel bilgilerine sahip olmak istediğinde, bu kez de burjuva ideolojisinin bilgi, bilim alanında olanca hızıyla sürdürdüğü bulanıklaştırmalarla yüzyüze gelecektir. Üstelik sınıflı toplumda geçerli bilgi hiyerarşisinin özel jargonlar ile büsbütün esrarlı gösterdiği bu alan, işçi sınıfının kendiliğinden yönelişini ta başından kıracak önemli bir engeldir.

Varolan burjuva toplumda «politik odak»ın «salt insana özgü faaliyet alanları»na doğru kaydığını işaret eden tesbitimizin ilk görünür kanıtı, tüm dünyada radikalleşen aydın hareketidir. 1900'lerde bir ölçüde Çarlık Rusyasının özel koşullarından da ileri gelen «aydınların yığın halinde Marksizm'e sarılmaları» gibi bir olgu, bugün artık evrensel bir karakter kazanmıştır.

Marksizm'in Politik eylem hali olan Sosyalizm, tüm toplumsal faaliyetlerin toplumsallaşmasını temel alır. Bu bakımdan Marksist aydının ilk ve temel görevi, kendi faaliyetini toplumsallaştıracak bir çabayı kendiliğinden göstermesidir. Bu demektir ki, o, varolan ideolojik bulanıklıklar içinden özellikle işçi sınıfına kendi faaliyetinin tüm içeriğini, her boyutuyla sunmakla görevlidir. Bu görev, Marksist bakışın ince burjuva saptırmalarını geçersiz kılan sistematiği içinde düzenli ve mümkün olan en yaygın ölçüde yerine getirilmelidir. Daha 1900'lerde Lenin **Ne yapmalı**'da şunları yazıyordu:

> «Elbette ki bu, öyle bir ideolojinin (Sosyalist ideoloji. Ö.L.) yaratılmasında işçilerin rolü olmayacağı anlamına gelmez. Ama onlar bu işe işçi olarak değil, sosyalist teo-

riciler olarak, Proudhon'lar gibi ve Weitlig'ler gibi katılırlar; başka bir deyişle, işçiler, bu göreve, ancak çağlarının bilgisini edindikleri ve o bilgiyi geliştirdikleri zaman ve bunu yapabildikleri ölçüde katılabilirler. Ama emekçilerin bu işte daha sık başarı gösterebilmeleri için genel olarak işçilerin bilinç seviyesini yükseltmek yolunda bütün çabalar gösterilmelidir; işçiler, **«işçiler için literatür»**ün yapma, dar sınırları içine kendilerini hapsetmemelidirler, **genel literatür**den yararlanmayı gittikçe daha iyi öğrenmelidirler. Burada, belki de «kendilerini hapsetmemelidirler» yerine «hapsedilmemelidirler» demek daha doğru olur, çünkü işçilerin kendileri, aydınlar için yazılmış olan her şeyi okumak ve daha çok okumak istemektedirler ve işçilere fabrika şartları hakkında birkaç söz söylemenin herkesçe bilinen şeyleri tekrarlayıp durmanın yeterli olduğuna inananlar sadece birkaç (zavallı) aydındır.» (a.g.e., S. 52, dipnot.)

Devrimci bilincin işçiler için ayrıca edinecekleri bir bilinç olduğunu, bunu ancak kendi fonksiyonlarını aşmak yolunda güçlü bir eğilim gösterdikleri takdirde, Marksist aydınlarla zorunlu bir ilişki kurarak sağlayabilecekleri özellikle çağımız için açık bir gerçektir.

Bütün bu söylediklerimizi daha önce önemle işaret ettiğimiz devrimci politik eylem konusuyla birleştirelim.

Devrimci eylemin politik hedefin ögelerini mevcut toplum içinde, gerçekleştirme işi olduğunu biliyoruz. Bu eylemin yarattığı her öge açıktır ki varolan toplumla çelişir. İşçi sınıfının kendi fonksiyonunu aşan bir niteliğe kavuşturulması için yürütülen propaganda faaliyeti —ki bunu biz yukardaki çerçeve içinde yapılan tüm boyutlarıyla bilinçlendirme işi olduğunu biliyoruz— ürünlerini verdiğinde ortaya çıkan insan potansiyeli Sosyalist toplumun tüm karakteristiğini taşıyacak olan toplumsal insanın yaşanan an için biçimlenişi olacaktır. Başlıbaşına ve temel bir devrimci ögedir bu.

b) «Parti» ve «Profesyonel Devrimci» Nedir?

Politikayı bir araç, partiyi de bu aracın bir aracı olarak tanımlayan burjuva yanılsaması, tepeden tırnağa politik olan Leninist Partiyi, sınırını aşmış aşırı bir parti olarak kavrayabilir. Lenin'in «parti edebiyatı», «partizan felsefe» gibi tanımları, parti okulları gibi alışılmış partilerde bulunmayan kurumlar, onları şaşırtır ve eseflerine neden olur. Ve ilâve ederler: Bakınız bizim partilerimizde böyle şeyler var mı? Biz edebiyat ve felsefe gibi çalışmaları partilerden bağımsız, özgür kılmak için ne kadar özen gösteriyoruz.

Leninist partiye yöneltilen burjuva suçlamaları ayrıca «Marksist hareketin içinden» gelen eleştirilerle de kabarır. Bunları tekrara gerek yok, bilinir hepsi de. Bütün bunların karşısında daha önce tanımladığımız hayran tavrının kanıtlarıyla çıkmak, suçlayıcının «olumsuz» dediğine «olumlu», «gerekli» diye karşılık vermek, temelde suçlayıcının bakış açısı içinde olmak demektir.

Leninist parti, klâsik bir parti değildir. Ama bu yetersiz bir tanım. Aslında daha çarpıcı ama daha gerçek bir tanım gereklidir: **Leninist parti, parti değildir. O, sosyalist toplum biçiminin, mevcut toplumsal koşullarda gerçekleştirilmiş ilk biçimlenişidir.** Bu bakımdan o, bir klasik partinin fonksiyonları ile değil, bir toplum biçiminin fonksiyonları ile yüklüdür. Eğer gerekiyorsa «parti», ancak bir toplum biçimiyle kıyaslanabilir, o toplum biçiminin herhangi bir fonksiyonuna uyarlı klasik parti ile değil.

Öyleyse «parti»nin fonksiyonlarındaki çeşitlilik ve kendisine «bütün sınıflar içinde» gibi toplumu tümüyle kapsayan bir alan çizmesi bundandır.

Lenin'in «parti»yi yukardaki gibi tanımlamadığını biliyoruz. Ancak o günden bu güne «parti» konusunda yapılmış yayınların çoğu, partiyi disiplinli, merkeziyetçi vs... **gibi görünür özellikleriyle** tanımlar. Sırf bu görünür özelliklerden ibaret «parti»lerin Bolşevik Partiyle benzer yanlarını bulmak derin bir araştırmanın konusu olur. Bunları gözönüne alarak incelememizi partinin «ilke»leri gibi hiç de verimli olmayan bir alanın dışında, Lenin'in parti anlayışının yorumu diyebileceğimiz bir çerçevede sürdürüyoruz.

Lenin'de «partinin tarifi» diyebileceğimiz yukardaki gibi bir formülasyona rastlamıyoruz. Ancak onun partiyle ilişkin görüşlerinin tümü ve çok sonraları partinin işleyişi konusunda en son yazılarında gördüğümüz endişelerin temalarıyla birlikte düşünüldüğünde; yaptığımız tanımın Lenin'in bakış açısını içerdiği kanısına varabiliyoruz. Öte yandan partinin görünür özellikleri olarak nitelediğimiz merkeziyetçilik, disiplin, üye seçiminde titizlik ve «dar» örgüt tek ölçü olursa, partiyi kolayca bir seçkinler topluluğu haline getirebilir. Ve bu özel topluluk kısa zamanda katılaşır, kendini belli bir eylem tipine adapte edebilir. Böylece şu yukardaki görünür özellikleri en çok üzerinde toplayan askerî birlikler gibi, tek bir eylemle, tek bir fonksiyonla sınırlı yapı haline gelebilir. Bunlar ancak kendilerine uyarlı eylemler sözkonusu olduğunda harekete geçerler. Bunun dışında ise varlıkları duyulmaz. Örneğin, Lenin'in örgüt yapılarını takdir ettiği ünlü «Narodnaya Volya» grubu böyleydi. Tek bir eylemi vardı: Terör, veya tüm eylemleri bu belirleyici eyleme yardımcıydı.

Ama Lenin'in «parti»si, bu görünür özellikleri yanında dikkate değer esnekliği, eylem biçimlerindeki zenginlik, adaptasyon yeteneğiyle canlı bir yapıdır da. Lenin'in sık sık kullandığı «savaş örgütü» tanımının, ilk akla geldiği gibi sırf askerî eylemle sınırlı olmadığı bilinir. Parti her tür eylemini, diyelim bir açık toplantıyı bile ancak savaş hallerinde görülen o titiz, dikkatli ilgiyle hazırlar. Rastlantıya yer vermez. Bu sık geçen «sa-

vaş» sözleri tüm imkân ve yeteneklerini önündeki görevin en iyi biçimde başarılmasına hasreden kişi veya örgütün bu alışılmışın üzerindeki gayret ve titizliğini anlatabilmek için uygun yegâne sözcüktür.

Demek oluyor ki, «görünür özellikler» dediğimiz şeyleri o güne kadar barındırmış örgütlerin hiçbirinde rastlamadığımız bir iç dinamizm vardır «parti»de. Onun özgünlüğü de buradadır zaten.

O halde hem bu görünür özellikleri içeren, hem de bu iç dinamizmi mümkün kılan temel nedir? Bu soruyu Lenin sonrası dönemin deneylerini de dikkate alarak cevaplandırmak gereklidir.

Yaptığımız «parti» tanımı başlıca şu dört olguya dayandırıldı:

1) Bir yeni toplum biçimi, eski toplum biçiminin içinde oluşur. Bu oluşum ise genel olarak «üretici güçlerin gelişmesi»ni yönlendiren, buna en büyük katkıyı yapan toplumsal faaliyetlerin bir ürünüdür. Örneğin burjuva toplum metaüretimi ile ilişkin toplumsal faaliyetlerin yönlendirici hale gelişi üzerinde biçimlenmiştir. Bu süreci biz bu yazıda «politik odak»ın yer değiştirmesi olayıyla tanımladık. Genel hatlarıyla —biçimiyle değil— benzer bir oluşum Sosyalist toplumun doğuşunda da geçerlidir.

2) Burjuva toplumun olgunlaşma noktasına varışından itibaren gözlemleyebildiğimiz olgu şudur ki; artık üretici güçlerin nitel olarak gelişmesini belirleyen toplumsal faaliyet «salt insana özgü» diye nitelediğimiz faaliyet türleridir. Artık «doğal ihtiyaçların temini» noktası aşılmıştır. Yaratılan ürünler insanları doğada daha etkin hale getiren, onların genel etkileme imkânlarını sürekli arttıran bir niteliktedir. Bu sonuçları doğuran faaliyetlerin, ancak insanlığın büyük tarihî bilgi hazinesinin varlığında ve diğer toplumsal faaliyetlerin sonucundan haberdar olunarak gerçekleşmesi mümkündür. O halde adına genel olarak «bilgi» dediğimiz bu tarihî-toplumsal «ürün», görünürde bireylere özgü gibiyse de, özünde tam anlamıyla toplumsal olan tek şeydir. Ancak varolan toplum biçiminin hiyerarşik yapısı ve toplumsal fonksiyonları işbölümüne uyarlı şekilde birbirinden ayırması sonucu, tümüyle «bilgi»ye yönelik faaliyetlerden toplumun geniş kesimleri yoksun tutulurlar. Bunun yanı sıra bu artık yönlendirici hale gelmiş faaliyetin somut ürünleri ile yaratılan etkileme, etkin olma potansiyeli ürün olarak ortaya çıkınca; ekonomik güçle orantılı olarak paylaşılır. «Etkin olma araçları» hemen mülkiyetin konusu olarak, yaratılmasını mümkün kılan tarihî-toplumsal karakterinin aksine, mülk sahibi bireylerin özel etkinliklerini artırırlar.

Feodal toplumda tarım alanının görece dışında olan ticarî-sınaî faaliyet alanı, yeni toplumun şehirlerde, kırın dışında bir biçimlenme oluşturmasına imkân verdi. Böylece «burjuva» toplum alan olarak görünür halde idi. Tarlaların yanında fabrika kapitalist toplumu sembolize edebilirdi. Oysa kapitalizmde her nesneyi «meta» olarak sunan örtü tüm toplumu kapsar. Ayrı bir **görünür alan** mümkün değildir.

O halde Sosyalist toplum biçiminin kapitalist toplum içinde oluşumunu ayrı alanlarda, üretim araçlarının farklılığında, nesnelerde göremeyiz. **Sosyalist toplum biçiminin «alanı», artık yönlendirici hale gelmiş faaliyetin öznelerinde yani insanlardadır.** Kapitalizmde diyelim bir fabrikadır **özne**; ve işçi ona bağlı bir nesne gibidir. Yani işçi, işgücü olarak fabrikanın bir nesnesidir. Ama artık bu özne-nesne ilişkisi nitel olarak değişmiştir. Varolan örtünün altındaki gerçeklik budur.

Varılan sonuç şu oluyor: Sosyalist toplum biçimi, nesnelerinin değil, öznelerinin nitel farklılığıyla ayrılır. Yani bu toplum biçimindeki insanlar, eski toplum biçiminde sahip olmadıkları fonksiyonlara sahip, orada ayrı olan fonksiyonları şahsında biraraya getirmiş bireylerdir.

Bu fonksiyon bileşiminin mümkün olabilmesi iki şeye bağlıdır: İlki burjuva toplumdaki temel fonksiyon ayrımının en son sınırına varmasıdır. Bunu, son derece basit bir mekanik etkiye indirgenmiş işgücü fonksiyonunda görüyoruz. Geçmişte işgücünün daha karmaşık olan yapısı artık bir düğmeye basmak, bir vidayı çevirmek gibi son derece basit bir iş haline gelmiştir. Ve bu dönüşüm aynı nitelikte daha uç sonuçlara doğru devam etmektedir. Bunun yanı sıra «mülk sahibi olma» fonksiyonunun geçmişin «müteşebbis»lerin yerine getirdiği görevlerden tamamen denecek şekilde ayrıldığı da bir olgu. Bugün sermaye sayipleriyle sermayeyi yönetenlerin ayrı kişiler oluşunda açıkça görülüyor bu.

Kapitalizmin temel sınıfsal ilişkisi içinde bu fonksiyon ayrımının en son sınırlarına vardığını böylece görüyoruz.*

Ama daha önce belirttiğimiz gibi bu temel sınıfsal ilişki tüm toplumsal fonksiyonları kapsamaz. Artık yönlendirici hale gelmiş olan faaliyet alanları bu iki sınıfın dışında kalan kesimlere özgüdür. Bunların yerine getirdiği fonksiyonlar olan bilimsel-teknik faaliyetlerin bugün görünen hali şudur: Geçmişte birbirinden ayrı olarak sürdürülmüş bilimsel faaliyetler (fizik, kimya, biyoloji, vs.) bugün birbirleriyle sıkı ilişkiler içinde olduklarının anlaşıldığı bir aşamaya varmışlardır. Her bilim dalı diğerleriyle ilişkilidir. En ilgisiz gibi görünen alanların birbirlerinin bulgularına ihtiyacı olduğu artık apaçık görülüyor.

«İnsana özgü» faaliyetin ürünü olan «bilgi»nin, bu tam anlamıyla tarihî-toplumsal «ürün»ün elde edilmesine ilişkin faaliyetlerin birleşmesi gibi bir süreç içindeyiz.

Demek ki, eski toplumun sınıfsal ilişkisini temsil eden fonksiyonlar iyice ayrıştıkları gibi artık toplumsal gelişme süreci bu fonksiyonları gi-

* Lenin bu olgunun banka ve sanayi sermayesi ilişkilerinde gözlemlenen ilk ipuçlarını *Emperyalizm* adlı kitabında «kupon kesme» tanımını anlatırken işaret etmiştir.

derek geçersizleştirmektedir. Sermayeye sahip olmak artık hiçbir toplumsal görevle ilişkili değildir.

Oysa yönlendirici hale gelmiş olan toplumsal fonksiyonlar «alan»ında aksine bir süreç vardır: Birleşme.

O halde yeni toplum biçimi hem bu yönlendirici hale gelmiş olan ve toplumsal gelişmenin itici gücünü temsil eden faaliyet alanlarını temel alacak ve böylece «üretici güçlerin gelişmesi»ne uyarlı yapıları kuracaktır, hem de bu faaliyet alanlarının birleşme yönündeki eğilimini onların tarihî-toplumsal nitelikleri ve «insana özgü» oluşlarıyla birleştirerek tüm toplumun bu temel fonksiyona aktif katılmasını sağlayacaktır.

Demek oluyor ki, **sosyalist mücadelenin kapitalist toplum içindeki eyleminin özü, sosyalist toplumun şu yukardaki nitelikte insan potansiyelini oluşturmaktadır.**

3) Kapitalist toplumda, belirttiğimiz yönlendirici faaliyet alanlarından en uzak tutulmuş sınıf, fonksiyonu «işgücü» ile sınırlanmış işçi sınıfıdır. O halde bu sınıfın sosyalist toplumun insan potansiyeli haline gelmesi ancak bu verili fonksiyonunu aşmasının gereğini gösteren bir «bilince sahip olmasıyla» mümkündür. Varolan toplumun en kalabalık bölümünü oluşturan işçi sınıfının **belirleyici kesimi,** bu bilince erişmeden sosyalist toplum mumkün olamaz. O halde sosyalist eylemin en temel ve karakteristik teması, olmazsa olmaz özü olan «bilinçlendirme» faaliyetinin amacı budur. Lenin'in **Ne Yapmalı** adlı eserinin 88, 89 ve 93, 94. sayfalarından yaptığımız alıntılarda (**Birikim,** sayı 14, S. 31-32) bilinçlendirme faaliyeti için çizdiği alanın bazılarına şaşırtıcı ve hayal ürünü gibi gelen genişliğinin kökenindeki espri bundan başka bir şey olamaz.

4) Aydınlar sosyalist bilince en kolay ulaşma imkânına sahiptirler. Çünkü onlar gerek tarihî-toplumsal bir ürün olan bilgiyle en yakın ilişkide bulunan kesimler olarak ve gerekse çağımızda yönlendirici hale gelen bilgiye ilişkin süreçlerde doğrudan yer alan unsurlar olarak bu bilinçi hem oluşturabilen hem de bunu ifade araçlarına sahip olan yegâne kesimlerdir. «Bilinçli öge»nin somut taşıyıcıları ilkin aydınlardır.

Bu bakımdan Marksist aydınlar temsil ettikleri ve yerine getirdikleri fonksiyonun temel niteliğine uyarlı olarak, fonksiyonlarını toplumsallaştırma göreviyle yükümlüdürler.

Parti'nin oluşumunda temel alınan bu dört temel olgu «parti»nin her şeyini belirler. Bundan ötürü onun temel eylemi «bilinçlendirmek»tir. Bu eylemin en yaygın kullanılan aracı olan propaganda ve ajitasyona Lenin'in verdiği o istisnaî önemi hatırlayalım. **Ne Yapmalı**'nın önsözünde «Siyasî ajitasyonun niteliği ve muhtevası üzerine görüşlerimin açıklanması, trade-union'cu politika ile sosyal-demokrat (sosyalist) politika arasındaki farkın belirtilmesine vardı.» (**a.g.e.** S. 9) diyordu. Propaganda faaliyeti içinde ele aldığı teorik mücadeleye bunun için alışılmışın üzeri.de önem veriyordu. Eserinin sonlarına doğru bütün bu eylemlerin ilk sonuçlarının verdiği anın tasvirini yaparken:

> «Henüz pek masum ve kendi kendine ufacık gibi görünen, ama düzenli olan ve kelimenin tam anlamıyla **ortak** nitelik taşıyan bu eserin çevresinde, denenmiş savaşçıların daimi ordusu sistemli olarak seferber edilir, eğitilirdi. Bu yapı halindeki ortak örgütün iskelelerinde ve merdivenlerinde kısa bir zaman sonra, devrimcilerimizin saflarından çıkma Sosyal-Demokrat Jelyabovlar ve işçilerimizin saflarından gelen Rus Bebel'lerinin tırmandığını görürdük; ve böyleleri, Rusya üzerine çöken Çarlık zulmüne, utanç ve lânete son vermek için bütün halkı harekete geçirirlerdi.
>
> İşte biz bunun rüyasını görmeliyiz!» (**a.g.e.,** S. 211), diye anlattığı manzara, ancak dar kafalılara, gerçek bürokratlara, o ağzıyla gülüp, beyniyle somurtan gerçek otokratlara, Lenin'in bir «askerî birlik» düşündüğünü söyletebilir. Oysa bu «parti» devrimin ertesinde düşmanlarını serbest bırakacak kadar askerî açıdan «safiyane»dir. Ama savaşa zorlandığında, eli silâh görmemişlerin içinden bir Frunze, bir Trocki, bir Stalin çıkaracak kadar savaşmasını da bildiğini ve bunu en güç koşullarda hayranlık verecek derecede iyi yapabileceğini gösterdi.

Bunlar mümkün olabildi. Çünkü «yeni tip Parti» öyle «yeni tip insan»lar yetiştirmişti ki, bunlar savaş meydanlarından üretim alanlarına aynı kolaylıkla geçtiler.

«Parti»yi oluşturan temel öge olan «profesyonel devrimci», «yeni tip insan»ın, yani Sosyalist toplum biçiminin temel ayırdedicisi olan «toplumsal insan potansiyeli»nin eski toplum içinde ilk oluşan biçimidir. O yeni toplumun eski toplum içinde onun kurallarını aşan ilk başlangıç ögesidir.

Lenin «profesyonel devrimci» konusunun «sosyalist literaturde pek az geliştirilmiş» olduğunu (**a.g.e.,** S. 137) yazar. O, bu «konu»nun bizim aşağıda yaptığımız tarzda bir tanımını vermeyerek fonksiyonlarını yeri geldiğinde sıralar. Bunların neler olduğu, **Ne Yapmalı**'da yazılıdır. Konumuz bir anlamda **Ne Yapmalı**'nın yorumu olduğu için, bunları nakletmekden çok, bu eseri okumuş okura tüm bu sıralanan özelliklerin başından beri yaptığımız açıklamalar içinde anlamını tesbit etmektir.

«Parti»nin bir üyesi olarak o eski toplumun özenle ayırdığı ve kendi temel ilişkisine göre biçim verdiği değişik fonksiyonları, bu ayrılmışlıktan ve biçimsel özelliklerinden kurtarıp yaratıcı bir bütünselliğe kavuşturmuş insandır. Her alandadır, her faaliyete girer. Ama buralarda adeta bir zincirleme reaksiyonun başlatıcısıdır. Kendi seçkinliğini, başkalarını da seçkin bireyler haline getirerek gerçekleştiren kişidir. Bir seçkinin kendi seçkinliğini her türlü yolla başkalarına ka-

bul ettirmek ve böylece seçkin bireyler ve sıradan adamlar gibi bir yapı oluşturmak istemesini tamamen olumsuzlayan bir sürecin içindedir. Mülkiyet kurumunun doğurduğu eşitsizliği, yönetim ve bilgi eşitsizliği ile birlikte yaşatan eski toplumun bu hiyerarşik yapısını kırma yolundaki duraksız mücadelenin hem bir ögesi, hem de bir ürünüdür. Görece seçkinliğini olanca gücüyle ve tüm toplumu yükselterek sona erdirmek isteyen öncüdür.

«Parti», «yeni toplum»un yeni, o güne kadar ender görülen fonksiyonlara sahip insanların kitle halinde oluşmasına elveren bir yapıdır. Orada «yeni insan»lar «eski toplum»un fonksiyonlarını asgariye indirdiği sınıflar içinden kendileri gibi zengin fonksiyonlara sahip insanlar oluşturmak için çalışırlar. Bu yapı içinde fonksiyon ayrımı kalmamıştır. Aydın ve işçi kaynaşmıştır. İşçi artık işçi olmayandır. Aydın, kendi gelişimini kendi içinde gözlemleyen, kendi bilgisi artıkça kendi özel ayrıcalığının daha bir tadına varan klasik aydın değilair. Bu tip aydın o nedenini keşfedemediği kendi iç sıkıntıları içinde bireysel dramını yaşar. Oysa sosyalist aydın, kendinde olanı toplumsallaştırmasının tarihî görevi olduğunun bilincine varmış olan ve kendinde olanın —bilginin— tüm insanlığa olanca boyutlarıyla maledilmesiyle doğacak toplumun, toplumsallaşmış bir bireyini bugünden yaşayan insandır.

Sosyalist toplum biçiminin ilk biçimlenişi olan «parti», eski toplumun tüm faaliyet alanlarında mücadelesini sürdürür. Birbirinden kopuk, habersiz kendiliğinden oluşumları toparlayarak, örgütlendirerek o «örgütlerin matematik bir toplamı» olmayan kendi yapısında birleştirir. Lenin'in «parti yalnızca örgütlerin toplamından ibaret değildir» sözlerinin derin anlamı buradadır. «Parti», aynı tür kendiliğinden çabaları birleştirerek bir örgüt yapısı verir. Bu örgütlerin kendi eylemiyle sınırlı kalmalarından ötürü oluşabilecek «daha üst bir kendiliğindenliği» —yarı-bilinçliliği—, diğer tür örgütlerle ilişki gereğinin bilincine eriştirerek giderir. «Parti», bu oluşum süreciyle «bilinçli»liğin yukardan aşağı tüm yapıya egemen kılınması demektir. Bu, ona dışardan bakanların gördüğü ve kendi ideolojik koşullanmalarının etkisiyle merkeziyetçi-disiplinli, «dar» gibi büyük ölçüde olumsuz değer addedilmiş özellikleri doğurur. Oysa içerik, bu «özellik»lerin başka bir düzeyde hiçbir zaman sahip olamadıkları canlılıktadır. Teleolojinin kavramları bilimsel olguyu gerçekten anlatabilirse, «parti»nin görünür özellikleri de onun gerçek içeriğini o kadar anlatır.

Parti eski toplumun bağrında oluşmuş tüm yaratıcı-devrimci potansiyellerin sentezidir. Disiplin diye tanımlanan işleyiş, bu yaratıcı sentez için zaten kendiliğinden gereklidir. Lenin, kendisini hâlâ bu sentez içinde göremeyen ögelerin «disiplin»den dehşete kapılışlarını öfke ve küçümsemeyle karşılar. O, olması gerekeni söylemektedir oysa. «Disiplin», dış bir tedbir değildir, zorunlu olandır. Çünkü itaat ettirmenin değil, birleşme bilincinin ürünüdür.

«Görünür özellikler»den yalnızca «gizlilik» için dış bir tedbirdir denilebilir. Nitekim Lenin bunu her zaman söyler. Bir gizlilik mitosunun yaratılmasını benimsemez. «Parti», eski toplumun dinmeyen saldırıları içinde bu tedbiri şu veya bu ölçüde kullanır. Bunun ölçüsünü ve biçimini somut durum belirleyecektir. Ve eski toplumun kuramsal yapısı kaldıkça da bu tedbir devam eder. ■

KONUK YAYINLARI

MANFRED BUHR — ALFRED KOSİNG

Marksçı-Leninci FELSEFE SÖZLÜĞÜ

Büyük Boy 328 sayfa
25.— TL.

KONUK YAYINLARI
P.K. 749 — İSTANBUL

GREGOR BENTON

Yenan «Edebî Muhalefeti»

1942 ilkbaharında Yenan basınında, Kuzey Çin komünist yerleşme bölgelerindeki hayatın «karanlık kesimini» açıklamak gereğini konu edinen bir dizi yazı çıktı. Bu yazıların yazarları kendilerini modern Çin'in önde gelen edebiyatçısı Lu Hsün geleneğinin taşıyıcısı olarak görmekte ve onun tarafından en üst düzeyine vardırılmış olan *tsa-wen*'i (kısa, özlü ve alabildiğine eleştirel bir deneme türü) kendi edebî «hançerleri» olarak kullanmaktaydılar.

Bu eleştiri ve uyuşmazlık patlaması kısa ömürlü olmuş, ilgili yazarlar çabukça susturulmuşlardır. Ne var ki, daha sonra uzun bir solkanat uyuşmazlık-yazarları biçimine dönüşecek olan çizginin başlangıcı olması, modern Çin devrimci edebiyatı gelişmesinde Yenan «ebedî muhalefetine» özgün bir yer sağlar.

Bu yazarların durumu, aynı zamanda, devrimci bir toplumda edebiyatın işlevi konusunda temel birtakım sorunları da ortaya çıkarmaktadır. Yazarlar görevlerini kurtarılmış bölgelerdeki bürokratik eğilimleri ve ayrıcalık tanınan üst tabakanın büyümesini izleyerek ortaya koymak şeklinde tanımlıyorlar ve Lu Hsün adına ne biçimde olursa olsun edebiyatı kısıtlayıcı her türlü girişime karşı çıkıyorlardı. («Politika var olan durumu aynen korumak amacını güder; böylece de kendisini, yetinmeyişin simgesi olan edebiyatın karşıt yönüne koyar.»)

Yazarlar önceleri Mao Tse-tung'un parti ve yönetim içi bürokrasiye karşı çıkışından (Şubat 1942) belirli bir cesaret almışlar ve onun bu eleştirilerin çoğunu yinelemişlerdi. Ancak Mao'nun 1942 Yenan Forumunda belirlediği edebiyat üzerine görüşleri, bu yazarlarınkinin kesinlikle tam karşıtı olmuş, onların Mao ile birlikte bürokrasiye karşı ortak cephe kurmak konusunda besleyebilecekleri tüm hayalleri parçalamıştır. Mao, kurtarılmış bölgelerde edebiyatın görevinin, karanlık değil, hayatın renkli, ışıklı yanını yansıtması ve kitleleri yüceltmesi olduğunu öne sürüyordu. Görüşüne göre, bu nedenle, *tsa-wen çağı* kapanmıştı.

Mao aynı zamanda biçim olarak gerçekten «ulusal» ve köylü hayal gücünü ele geçirme yeteneği olan bir edebiyat geliştirilmesi gereğinin de altını çizmişti. Ancak önerileri, bu tür bir biçime ulaşmaları için teori, üretim ve tüketim alanlarında yazarların özgürce deneyim ve seçim yapmaları yerine, ebedî bir denetim kurulu gözetimine girmelerinin daha etkin olacağını içeriyordu.

Burada çevrilmiş bulunan *tsa-wen*'ler yazarlar tarafından ortaya koyulan eleştirilerin genellikle temsil edici örneklerindendir. Biçim olarak Lo Feng'inki ana kalıba en yakın olanıdır. Wang Shih-wei ve Ting Ling'inkiler ise daha başka nedenlerle ilginçtirler.

Wang'ın yazısı, Yenan proto-devleti eleştirileriyle akla hemen sonraları, 1957 yılında öğrenci lideri Lin Hsi-ling'in geliştirdiği bürokrasi eleştirilerini, Kültür Devrimi sırasında Kızıl Muhafızların bazı kesimlerini getiriyor. 1920 ortalarından beri ÇKP üyesi, Marksizm üzerine Çinceye iki milyon kelime çevirmiş olan devrimci ve teorisyen yazar Wang, eleştirilerini devrime karşı bir girişim değil, onu koruyacak bir yol olarak görüyordu.

Daha sonra «dar kafalı feminist» olarak suçlanmış bulunan Ting Ling'in yazısı ise hem Yenan'daki cinsel ilişkiler üzerine tuttuğu ışık, hem de çok sonraları Kadınların Özgürlüğü akımı girişimcilerince de

ele alınan temaları önceden konu edinmesiyle ilginçtir. Her ne kadar Ting Ling Çin Devriminin Kollontai'ı değilse de, görüşleri Yenan toplumundaki ilişkilerin bugüne dek tam açıklanmamış önemli yanlarını sergilemektedir.

Ting Ling de, Wang Shih-wei gibi 1920'lerden beri devrimde görev almış, kocasının 1931 yılında Koumintang tarafından öldürülmesinden sonra 3 yıl hapis ve göz altında kalmıştır. Devrimci bir yazar olarak erkenden ünlenmiş olan Ting Ling, modern Çin'in en tanınmış kadın yazarlarından biriydi.

Tsa-wen'in ortaya çıkışından sonra, Mao Tse-tung ve Ch'en Po-ta önderliklerinde, parti yöneticileri tarafından yazarlar grubunun politik ve ebedî anlayışları üzerine şiddetli bir saldırı başlatıldı. Yazarlar önceleri Yenan'daki edebiyat ve gençlik çevrelerinden geniş bir destek görmüşlerdi; bu karşı çıkışı susturmak için Wang Shih-wei'yi odak alan büyük bir gösteri duruşması sahnelendi. Başlangıçta Wang'ın yargılanması sırasında bile «sapmaları» üzerine resmî suçlamalardan hoşnut olmayan belirli bir tutum vardı. *Liberation Daily* gazetesi «aşırı-demokratik ve aşırı-eşitçi eğilimlerin» direncinden yakınmaktaydı. Ha Hua adlı yazar ise duruşma ile ilgili olarak şöyle yazmıştı; «bazıları açıkça Wang'a karşı olan girişim bir 'lâzımlığı boşaltma' harekâtıdır diyor, hataları nedeniyle herkes onun başından aşağı sidik boşaltıyordu. Ayrıca, çok sayıda insan da Wang'ın düşünce ve önerilerine sempati beslemekteydi.»[1]

Wang'ın grup adına tek başına ele alınmasının iki ana nedeni vardı. İlki, uyuşmazlık gösteren bu yazarların en az tanınmışı, giderek halk gözünde en az sempati toplama imkânının bulunması. İkincisi ise, Yenan toplumunu eleştirilerinde grubun en ileri gideni olması. En üst kadrolardaki bencillik ve insana karşı tutumu, farklılaşmaların giderek artmasını, uyuşmazlığın, söz özgürlüğünün baskı altında tutulmasını ve Yenan'daki öğrenci gençliğin giderek yabancılaşmasını eleştiriyordu. Wang partili *olmayan* aydınların ve yöneticilerin kurtarılmış bölgelerde kalmalarının sağlanması için farklı ve özel davranış gösterilmesi gerektiğini saptayacak kadar gerçekçiydi, ama yüksek düzeydeki komünistlere farklı ücret ve tayın verilmesinin hem gereksiz hem de alt düzeydeki kadroları yabancılaştırıcı olduğunu savunuyordu. (Lenin de Rus devriminden sonra aynı konuya değinmiştir.)

Wang'ın sorguculari suçlamalarını onun toplumsal analizlerine değil, geçmişteki Troçkist ilişkilerine yöneltmişlerdir. O dönemde parti edebiyatında «Troçkist» kelimesinin karşılığı «Japon casusu» olduğundan bu suçlama gerçekten yaralayıcı olmuş ve genel kanının Wang'a karşı dönmesinde büyük rol oynamıştır. Gene de, çokları onu savunmayı sürdürmüşlerdir.

Yargılanmasından sonra çalışmak üzere Yenan'daki bir kibrit kutusu fabrikasına gönderilen Wang; çok yıllar sonra Kültür Devrimi sırasında Kızıl Muhafız kaynaklarının belirlediğince, Mao'ya göre 1947 de Yenan'ın boşaltılması sırasında güvenlik kuvvetlerince vurularak öldürülmüş olup - olayın Merkez Komitece onaylanmadığı söylenmektedir.

Ting Ling ve öbür yazarlar yargılamadan daha hafif kurtuldular. Wang'ın tersine, partice yapılan baskıya çabucak boyun eğmişlerdi. Birer birer öne çıkarak yanlışlıklarından arındıklarını bildirip, eski yoldaşları Wang'a en acımasız saldırılarda bulundular. Ting Ling bizzat kendisi Wang'ı troçkist olarak suçladı ve Anti-Japon Yazarlar Birliğinden kovulduğunu açıkladı. Bundan sonraki yıllarda Ting Ling yaratıcı yazarlığı bırakarak kendini tümüyle gazeteciliğe verdi. Aynı zamanda uzunca süreli bir düşünce reformundan geçti. 1957-58 yıllarında «sağa-

karşı» diye adlandırılan bir girişim sırasında, bu dönemde edebiyatta belirli etkinlik taşıyan bir yeri olan Ting Ling yeniden eleştirilmiş ve sonuçta «anti-parti» bir öge olarak nitelendirilmiştir. Ona karşı girişilen bu hücumun gerçek nedenleri henüz açıklığa çıkmamışsa da, partinin edebiyatçılar kurgusu içinde bir güçler çatışmasına ilişkin olduğu sanılmaktadır.

Hem savaş zamanı Yenan'daki günlük yaşantıya, hem de Maoizmin yapısına ışık tuttukları için, Yenan «Ebedî Muhalefet» *tsa-wen'* leri, üzerlerinde çalışma gerektirmektedirler. Devrim sonrası Çin rejimi yapısının anlaşılmasına anahtar alınacak Yenan kalıbı önemini, doğru olarak, pek çok yazar vurgulamıştır. Ne var ki «halk katılımı ve eşit değer temelleri üzerine kurulmuş ... insan ve toplum görüşü»[2] Yenan mirasının sadece üstelik önde gelmesi de gerekmeyen, bir yönüdür. Bunun yanı sıra, karşıt eğilimlerin acımasızca kökten sökülmesini, uyuşmaz görüşlerin bastırılmasını, gücün bir iki elde toplanmasının ve 1940 sonrası liderlik kültünün gelişmesini koymak gerekir. Bu çok derin ikilem Maoizmin kalbinde yatmakta olup, daha sonra Yüz Çiçek ve Kültür Devrimi dönemlerinde Maoist takım tarafından oluşturulan çeşitli gruplarca da paylaşılan ortak talihi - 1942 yazarlar grubunun hem Mao'ya dönük şekilde ortaya çıkarılışını ve hem de sonra Maoist örgüt tarafından uygulanan baskı işlemini açıklamaktadır.

Çeviren *FARUK SİPAHİ*

• Gregor Benton'un tanıtıcı yazısını ve deneme örneklerini *New Left Review*'nun (Temmuz - Ağustos 1975) 92. sayısından aldık ve çevirdik.

[1] *Ming-pao yüeh-k'an*, Hong Kong, Şubat 1966, s. 92'de alıntı.

[2] Mark Selden, *The Yenan Way in Revolutionary China*, Cambridge, Mass 1971, sayfa VII - IX.

teori

YENİ YAYINLARIMIZ :

- MARX ENGELS LENİN'DE DEVLET KURAMI
  Stanley W. Moore ..... 12.50 TL.
- SON YAZILAR
  Amilcar Cabral ..... (Çıkıyor)

DİĞER YAYINLARIMIZ :

- PROLETARYA PARTİSİ ÜZERİNE
  Lenin ..... (Yargıtayda)
- KORE DEVRİMİ ÜZERİNE
  Kim İL Sung ..... 10.— TL.
- SEYLAN NİSAN 1971 AYAKLANMASI
  Rohan Wijeweera - Fred Halliday 10.— TL.
- CHE GVUEVARA'NIN ANISINA
  Kim İL Sung .... 3.— TL.
- EKİM DEVRİMİ ÜZERİNE
  Lenin ..... 15.— TL.

TEORİ YAYINLARI
Ankara Cad. Konak Han 43/16
Cağaloğlu — İSTANBUL

Çin'de Sosyalist Deneme Örnekleri

Çeviren FARUK SIPAHİ

YABANİ ZAMBAK

Wang Shih-wei

Irmak kıyısında tek başıma yürürken, eski biçim pamuk ayakkabılar giymiş bir yoldaş gördüm. Görür görmez de aklıma böyle ayakkabılar giyen Li Fen yoldaş geldi. Li Fen - ilk ve en sevdiğim dostum benim. Her aklıma gelişinde olduğu gibi, yüreğim gene vurgusunu şaşırdı, kanım coştu. Yoldaş Li Fen Pekin Üniversitesi edebiyat hazırlık öğrencisiydi 1926 yılında. Aynı yıl da partiye kaydolmuştu. 1928 baharında Hunan bölgesinde doğum yeri olan Pao-ch'ıng'de hayatını verdi. Örnek bir eski Çin barbarlığı ile, kendi amcası, yeğeninin ellerini bağlayarak bölge askerî komutanlığına teslim etmişti. Kızcağız ölüme gitmeden önce üç takım iç çamaşırını üst üste giymiş, ayrıca alt ve üstlerinden de sıkıca dikmişti. Böyle davranmasının nedeni, Pao-ch'ın'deki askerlerin sık sık genç komünist kızları öldürdükten sonra cesetleri ile eğlendiklerinin söylenmesiydi. İşte eski toplumu belirleyen vahşetin, kötülüğün, pisliğin ve karanlığın başka bir örneği daha. Ölümünün dayanılmaz acı haberini aldığımda içim derin bir sevgi ve nefretle doldu. Şimdi ne zaman onu düşünsem gözümün önüne hep onun temiz ve kutsal ululuğu, içinde birbirine sımsıkı dikilmiş üç kat çamaşırıyla amcası tarafından ölüme gönderilirkenki gururlu hali geliyor. (Bu sakin Yenan'da, kuş sesleri ve altın lotüs dansının kıvrak ayak oyunları karşısında böyle şeylerden söz etmek yersizmiş gibi görünüyor, ama Yenan'daki durumun günümüz koşullarına uymadığı da bir gerçek - bir an için gözlerinizi kapatıp uzakta günün her anında ölmekte olan yoldaşları düşünün.)

Eski sınıf nefreti hesaplarını tekrardan ortaya çıkarmaya, ulusal çıkar adına, hiç niyetim yok. Biz gerçekten sınıfsızız. Tüm gücümüz ve kitlemizle eski Çin'in kalıntılarını da bizimle birlikte sürükleyerek, yolumuzda, ışığa doğru gidiyoruz. Ne var ki bu süreç içinde eski Çin'in pislik ve kiri üzerimize değmekte, mikrop ve hastalıklarını saçmakta.

Güç aldım çeşitli zamanlarda Li Fen'in anısından kendime, hayatî ve militan güç. Bu son anımsamamda ise Yabanî Zambak genel başlığı altında bir **Tsa-wen** yazmak gereğini duydum. İkili bir önemi var bu adın. İlki, Yenan yöresindeki tepelerde bulunan çiçeklerin en güzeli yaban zambağının onun saf anısına uygun bir adak oluşu. İkincisi ise, çiçeklerinin başka zambaklarınkine benzer olmasına karşın, daha acımsı bir tad vermeleri. Ben kesinlikle bilmiyorum, ama ayrıca tıp değerinin de daha üstün olduğu söylenmekte.

1. Hayatımızda Eksik Olan Ne?..

Son zamanlarda burada, Yenan'daki gençlerin eskisi kadar coşkulu olmadıkları, içten içe rahatsızlık çektikleri görünmekte.

Nedendir bu? Hayatımızda eksik olan ne? Kimileri, cevap olarak, aldığımız gıdanın ve vitaminlerin yetersiz olduğunu, kimileri de erkeklerin kadınlara oranının 18'e 1 olduğunu, birçok genç erkeğin kız arkadaş bulamadıklarını söylemekte. Ya da Yenan'daki hayatın kuru ve eğlencesiz olduğunu.

Bütün bu cevaplarda bir gerçek payı var. Şüphesiz daha iyi yiyeceğe, karşı cinsten arkadaşlara ve hayata karşı daha çok ilgiye ihtiyacımız var. Doğal bir şeydir bu. Ama gene de farkına varmamız gerekir ki, tüm bu genç insanlar Yenan'a devrimi gerçekleştirmek üzere özgeçisel bir tutumla gelmiş bulunmaktalar; karınlarını, cinsel ve eğlence isteklerini doyurmak için değil kesinlikle. Coşkusuzluklarının, giderek iç rahatsızlıklarının nedenini bu sorunları hemen çözemiyor oluşumuza bağlayanlarla anlaşamamamın nedeni bu.

O halde hayatımızda temel olarak eksik olan ne? Belki aşağıdaki konuşmada aradığımız ipuçlarını bulabiliriz.

Yeni Yıl tatili gecesi bir arkadaştan yürüyerek eve dönüyordum. Önümsıra heyecanlı fısıltılarla konuşan iki kız yoldaş gidiyordu. Epey uzakta bulunduklarından, konuşmalarını duyabilmek için sessizce yanlarına sokuldum.

«Hep başkalarının küçük-burjuva eşitçiliklerinden söz eder durur; ama aslında kendinin çok özel biri olduğu kanısında. Her zaman kendi kişisel çıkarlarıyla ilgilenmekte. Emri altındaki yoldaşlara gelince iş, hastalar mı, iyiler mi hiç ilgilenmiyor. Ölseler bile umurunda değil.»

«Koragalar hâlâ kara, nereye konarlarsa konsunlar. Bizim Yoldaş XXXXX bile böyle davranıyor.»

«Çok haklısın! Sınıfını sevmek üstüne bir sürü palavra. Sıradan bir insan sevgisi bile göstermiyorlar. Gülümseyip, dostmuş gibi davranan in-

sanlar görüyorsun, ama hepsi yüzeyde, hiçbir anlamı yok. Bir parçacık kızdırsan hemen ters ters bakmaya, rütbelerini öne sürüp nutuk atmaya başlıyorlar.»

«Böyle davrananlar yalnız yukarıdakiler değil ki, küçükler de öyle. Kısım komutanımızı görsen, üstleriyle konuşurken yerlerde sürünecek neredeyse, ama sıra bize gelince burnu bir karış havada. O kadar yoldaş hastalandı yattı, bir kere bile gelip de nasıllar diye bakmadı. Ama tavuklarından birini kartalın kaptığı zaman duyacaktın çıkarttığı gürültüyü! O günden beri nerede uçan bir kartal görse bağırıp, çağırıp taş atmaya başlıyor - çıkarcı piç!»

Uzunca bir sessizlik oldu sonra. Bir bakıma yoldaşın keskin dili hoşuma gitmişti, ama içime birden bir eziklik çöktü.

«Üzüntülü bir şey bu kadar çok yoldaşın hastalanması. Aslında hiç kimse bu türlü insanların hastayken kendilerini ziyarete gelmesini istemiyor, insanı daha kötü ediyorlar. Ses tonları, tavırları, tüm davranışları - seninle ilgilenmiyorlar gibi geliyor.»

«Ne kadar haklısın. Onları başka insanlar ilgilendirmiyor, başkasını da onlar. Kitle çalışması yapsalar mutlaka başarısız olurlardı.»

Onlar konuşmalarını coşkulu fısıltılarla sürürüp giderken, yollarımız ayrıldı. Artık dediklerini duyamaz olmuştum. Çeşitli bakımlardan söyledikleri tek taraflı ve abartılmıştı. Belki çizdikleri resim çok geniş uygulaması olacak bir resim değildi, ama bir ayna olarak değerlendirilmesindeki yarar da yadsınamazdı...

2. «Zorluk Çekmek»

Bu gazetenin* 12 sayısı «Gençlik Sayfasında» bir yoldaşın «Zorluk Çekmek» başlıklı ilgimi çeken bir yazısını okudum.

İşte bu yazıdan iki bölüm.

«Kuomintang bölgesinden ortayaşlı bir dostumuz geldi geçenlerde. Yenan'daki gençlerin hoşlanma gitmeyen en küçük şeye dayanamamalarını, durup dinlenmeden her şeyden yakınmalarını görür görmez de sert bir biçimde karşı çıktı bu tutuma: 'Nasıl iştir bu? Biz dışarıdakiler sayısız zorluklar, kötü davranışlarla sürekli baş başayken...'»

«Doğruydu dediği. Yenan'daki hayatın bazı yönleri sizin hoşunuza gitmeyebilir, hattâ kızdırabilir de sizi. Ama sayısız güçlüklere göğüs germiş, hayatın zorluklarından payına düşenden fazlasını almış birisi için üzerinde durmaya değmez, son derece basit şeylerdir bunlar. Ne var ki henüz olgunlaşmamış genç arkadaşlar, özellikle öğrenci çıkışlı genç arkadaşlar açısından durum değişiklik göstermekte. Ana/baba ve öğretmenleri onları el üzerinde yetiştirip büyütmekte, hayatla ilgili sıcak ve sevgi dolu fısıltıları kulaklarına üflemekte, saf ve güzel duyguları yinelemelerini öğretmekteler. İçinde bulunduğumuz durumun çirkinlik ve kuruluğu tümüyle yeni onlar için ve bu nedenle de şaşırtıcı değil, en küçük bir zorlukla karşılaşınca ağlamaya başlamaları, o ana kadar olabildiğinden çok daha fazla rahatsız olmaları.»

Bu yazarın «orta yaşlı» dostunun kim olduğu hakkında hiçbir bilgim yok, ama bana göre onun bu, yani kişinin payına düşenle yetinmesine doyanan, felsefesi sadece «doğru» olmamakla kalmıyor. Aynı zamanda son derece zararlı. Temizlikleri, anlayış yetenekleri, ateşlilikleri, yüreklilikleri ve tükenmez güçleriyle genç insanların üzerinde titreyerek durmamız gerekir. Karanlık ve kötülüğü başkalarından çok önce farkeden, başkalarının söylemediği ya da söylemeye cesaret edemediği şeyleri hem de büyük bir yüreklilikle ortaya koyan onlardır. Aynı nedenle daha fazla eleştireldirler, ama «yakınmak» anlamına alınmamalı bu. Her söyledikleri oturmuş ve tam dengeli olmayabilir, ama kesinlikle «ağlamak» da değildir. «Yakınma», «ağlama» ve «rahatsızlık duyma» gibi fenomenleri ortaya çıkartan sorunların yapısına eğilmeli, nedenleri akılcı yolla ortadan kaldırmaya çalışmalıyız. (Evet, akılcı! Gençlerin sürekli olarak «düşüncesiz lâklâk» ettikleri iddiası temelinden yanlıştır.) Yenan'ın «dış dünyadan» çok üstün olduğunu söylemek, gençlere «yakınmamalarını» salık vermek, Yenan'ın karanlık tarafını «küçük bir düş kırıklığı» şeklinde yorumlayıp «üzülmeye değmez» diye nitelemek hiçbir sorunu çözmez. Evet, Yenan «dış dünyadan» çok üstündür, ama daha da üstün olabilir ve olmalıdır da.

Elbette gençler sık sık dik-başlı ve sabırsız olurlar - «Zorluk çekmek» yazarının genel konusunun da bu saptama olduğu görülüyor. Ya tüm gençler vaktinden önce olgunlaşacak olsalardı, ne kadar çaresiz bir dünya olurdu yaşadığımız! Aslına bakılırsa Yenan'daki genç insanların deneyimlerinin az olduğu da söylenemez - baksanıza, daha önce sözünü ettiğim iki kız yoldaş arasındaki «yakınmalı» konuşma bile karanlıkta ve fısıltı şeklinde oluyordu. Demek istediğim, böylesi «yakınmalardan» rahatsız olacağımız yerde, onları kendimizi irdelemek için bir ayna olarak kullanmamız gerektiği. «Öğrenci çıkışlı genç arkadaşlarlar ... el üzerinde yetiştirilip büyütülmekte, hayatta ilgili sıcak ve sevgi dolu fısıltılar kulaklarına üflenmekte, saf ve güzel duyguları yinelemeleri öğretilmekte» demek, benim görüşüme göre, son derece özneldir. Yenan gençliği kesin çokluğunun «öğrenci çıkışlı» ve «deneyimsiz», «hayatın zorluklarından paylarına düşenden fazlasını» almamış olmasına rağmen, «sıcak ve sevgi»den başka bir şey görmemiş olduklarını söylemek de yanlış olur; tam tersine öncelikle «soğukluk ve nefret» üstüne çok şeyler bilmelerinden ötürüdür devrimciler safına katılmaları. «Zorluk çekmek» yazarına bakılacak olursa tüm Yenan gençliği el üstünde ve şımarıkça yetiştirilmiş olup, ellerinden şekerleri alındığından «yakınmaktalar». Aslında «şeytanlık ve soğukluk»tur onları Yenan'a «gü-

* *Liberation Daily*, Wang Shih-wei'nin yazısının ilk çıktığı gazete.

zellik ve sıcaklık» aramaya getiren, ve burada da «şeytanlık ve soğukluk» bulduklarından dolayıdır «yakınmaları», ilgiyi bunların üzerine çekmek ve en alt düzeye indirgenmelerini sağlamak amacıyla.

1938 kışında Partimiz, çalışmalarımız üstüne geniş kaspamlı bir soruşturma düzenlemiş, Merkez Komite yoldaşlara «yanlış ya da doğru olduklarına bakmaksızın, eleştirilerinin tümünü seslendirmeleri» çağrısında bulunmuştu. Umarım böyle bir soruşturma gene yapılır ve kadrolardaki gençlerin «yakınmalarına» kulak verilir.

3. «Kaçınılmazlık», «Gök Çökmez» ve «Küçük Şeyler»

«Birliğimiz eski toplumun karanlığı içinde var olduğundan, bizim aramızda da karanlık olması kaçınılmazdır.» Elbet bu «Marksizm!» Ne var ki, gerçekte tek-yönlü bir Marksizm. «Öznel hizipçilik üstadlarının» unuttukları daha da önemli bir yön var; böyle bir karanlığın kaçınılmaz olduğunun saptanmasından sonra, bolşevik aktivizmle boy gösterme ve gelişmesinin önlenmesi, nesnel gerçekliğin değiştirilmesi için bilinç imkânlarına tam özgürlük tanınması. Günün koşullarına göre, birliğimiz içindeki karanlığı parçalamak, kalıntılarının tümünü yok etmek imkânsızdır, ama bu amaçla elden gelenin tümünü yapmak sadece mümkün değil, aynı zamanda gereklidir de. Buna rağmen, «büyük üstadlar» bu noktanın önemini vurgulamak şöyle dursun, sözkonusu bile etmiyorlar. Bütün yaptıkları «kaçınılmazlığı» saptadıktan sonra, yatıp uyumak.

Aslında öyle bizim bildiğimiz gibi yatıp uyumuyorlar da. «Kaçınılmazlığı» önemli bir «öz-hoşgörü» için bahane olarak kullanıyorlar. Düşlerinde, bütünüyle duygusal bir sesle kendilerine: «Yoldaş, sen devrim öncesi toplumunca üretilmiş bir insansın ve evet, ruhunda küçük karanlık bir leke var, ancak kaçınılmaz bir şey bu, utanıp sıkılmaya gerek yok.»

«Kaçınılmazlık, teorisinden» sonra, «gök çökmez» diye bilinen «ulusal biçim teorisi» gelmekte. Evet, göğün çökmesi imkânsız. Ama ya bizim çalışmalarımız, amacımız? Sonuç olarak bunlar zarar görecek mi? «Büyük üstadlar» hiç ya da pek az düşünmekteler bu konuyu. Eğer bu «kaçınılmazlık», «kaçınılmaz» şekilde doğal gelişimine bırakılırsa, işte o zaman gökler -devrimci amacımızın gökleri- «kaçınılmaz» şekilde çöker. Bu kadar kendini beğenmiş olmamamızı öneririm ben.

Adına «küçük şeyler» denmiş olan teori de bununla bağlantılı. A tarafından eleştirilen B, zamanını «küçük şeylere» harcamamasını öğütler A'ya. Hattâ kimi «büyük üstadlar»: «Kahrolsun! Kadın yoldaşlar yetmezmiş gibi, şimdi de erkekler tüm zamanlarını basit şeylerle geçirmeye başladılar!» diyecek kadar ileri gitmekteler. Evet, gerçi Yenan da partiye ya da ulusa ihanet gibi büyük sorunlar yok ama, bireyler günlük hayatta yaptıkları küçük şeylerle aydınlığa ya da karanlığa yardım etmekteler. Ve «büyük adamların» hayatlarındaki «küçük şeyler», insanların yüreğine sıcaklık ya da keder getirmek için çok daha etkilidir.

4. Eşitçilik ve Sıralama Sistemi

Duyduğuma göre bir yoldaş yukarıdaki başlık altında kendi bölümünün duvar gazetesine makale yazmış ve sonuç olarak da bölüm başkanınca yapılan eleştiri ve saldırılardan yarı yarıya delirmiş. Umarım yanlıştır bu söylenti. Nedir, «küçük şeytanlar» arasında gerçek delilik olaylarına rastlandığından, kuşkum yetişkinler arasında da bazı delilikler olabileceği. Sinirlerim bazı kişilerinki kadar «sağlıklı» olmasa bile, gene de ne yapılırsa yapılsın delireceğimi sanmıyorum. Bu yüzden de yukarıda sözü geçen yoldaşın izinde, eşitlik ve sıralama sistemi sorunlarına değinmek istediğindeyim.

Komünizm eşitçilikle aynı şey değildir ve biz bugün Komünist devrimi gerçekleştirmek döneminde değiliz. Bu sorun üstüne uzun bir deneme yazmama gerek yok, çünkü «başlardan» biri gibi bir hayat tarzı sürdürmek isteyecek kadar çılgın bir ahçı olmadığına garanti verebilirim. («Mutfak teknisyeni» demeye cesaretim yok - komik oluyor; gene de ahçılarla konuşurken en sıcak şekilde «yoldaş mutfak-teknisyeni» diyorum onlara - ne zavallı bir sıcaklık örneği!) Sıralama sistemi daha zorca bir sorun.

Bir iddiaya göre; Yenan'da sıralama sistemi kesinlikle yok. Ancak böyle bir sistemin varlığı su götürmediğinden, gerçeklere uymuyor bu lâf. Başka bir iddia ise, evet, sıra sistemi var ve akılcı bir şeydir diyor. Burada durup, hepimiz aklımızı kullanarak düşünelim.

Sıralama sisteminin akılcı nedenlere dayandığını söyleyenler kabaca şunları öneriyorlar: (1) «Herkesten yeteneğine, herkese değerine göre» ilkesi gereğince sorumlulukları yüksek olanlara daha fazla verilmeli, (2) hükümetin üçte ikisi yakın bir gelecekte yeni bir ücret sistemi getirmek isteğinde, ve doğal olarak ödeme farklılıkları olacak ve (3) sıralama sistemi Sovyetler Birliğinde de var.

Tüm bu iddialar tartışmaya açık bence. Şu denebilir (1) için; tüm zorluk ve güçlükleriyle bir devrim süreci içindeyiz, yorgunluklara rağmen hepimiz içinde bulunduğumuz krizi geçmek için çalışmaktayız, hattâ çok sayıda yoldaş bu amaçla sağlığını yitirdi. Bu nedenle, kim tarafından olursa olsun, «herkese değerine göre» konusunda konuşmanın henüz zamanı değil gibi geliyor. Tam tersine, yüksek sorumluluk taşıyanların iyi ve kötü günleri sıradan kadrolarla daha da istekli bir biçimde paylaşmaları için bir neden bu (Teşvik edilmesi gereken ulusal bir meziyet.) Böylesi davranışlar alt sıraların derin sevgisini kazandırır. Ancak o zaman demirden bir birlik sağlamak mümkün olabilir. Yüksek sorumluluk taşıyanların gereğinde özel sağlık bakımı görmelerinin sadece akılcı değil, aynı zamanda gerekli olduğunu söyle-

mek bile fazla. Aynı imkân daha az sorumluluk yüklenmişler için de geçerli olmalı. (2) ile ilgili olarak, hükümetin üçte ikisi aşırı farktan kaçınmalı diyeceğim. Partili olmayan görevlilere bir miktar daha iyi davranılması doğru, ama Parti üyesi olanlar kavgamızın tutumlu ve sade geleneğini sürdürmeli ve böylece Parti üyesi olmayan çok daha fazla insanın saflarımıza katılıp, bizimle işbirliğine girmelerine imkân hazırlamalıdırlar. Kabalığımı başlağışlayın ama (3) konusunda sadece «eski Yunan» sözünü etmeden ağzını açmayan «büyük üstadlar»dan çenelerini tutmalarını dileyeceğim.

Hiçbir şekilde eşitçi değilim ben, ama giyecekleri üç, yiyecekleri beş kategoriye bölmek ne gerekli ne de akılcı. Özellikle giysiler bakımından. (Benim derecem «kadro giysisi ve özel mutfak» olduğundan, uzanamadığım üzüme ekşi demek sorunu yok burada.) Böyle sorunlar ihtiyaçlara ve akılcılığa dayandırılarak çözülmelidir. Hasta yoldaşlar bir tas şehriye çorbası bulamıyorlar şu anda, ve genç öğrencilere günde iki kap sulandırılmış «congee» veriliyor. (Yeterli yiyecekleri olup olmadığı sorulduğunda Parti üyelerinin başı çektiği bir koronun hep bir ağızdan «Evet, karnımız dolu» demesi beklenmekte.) Üstelik, görece daha sağlıklı olan «kodamanlara» ihtiyaçlarından ya da akılcı bir tutumla tüketmeleri gerekenden çok daha fazla yiyecek ve içecek verilmekte, bunun sonucu olarak da altları onlara ayrı bir «ırk» gözüyle bakmakta, onları sadece sevmemekle kalmayıp, giderek hattâ ....." Bu beni huzursuz kılıyor.

Ama kimbilir, sürekli olarak «sevgi» ve «sıcaklık»dan söz etmek de bir «küçük-burjuva» duygusudur belki? Kararınızı bekliyorum.

8 MART (KADINLAR GÜNÜ) ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Tin Ling

«Kadın», kelimesine özel bir ağırlık vermek ve özellikle bu kelimeyi açmak gereği ne zaman ortadan kalkacak?

Döner dolaşır, bu gün her yıl gelir. Her yıl bu gün tüm dünya çevresindeki kadınlar toplanır ve güçlerini bir araya getirirler. Son iki yıldır Yenan'da böyle canlı bir girişim olmadığı halde, gene de hiç olmazsa bir iki kişinin bu işle uğraştığı görülüyor. Mutlaka bir kongre toplanacak, söylevler verilecek, karşılıklı telgraflar gönderilecek ve yazılar yazılacaktır.

Yenan'daki kadınlar Çin'in öbür bölgelerinde yaşayanlardan çok daha mutlu. Öylesine ki, bir sürü insan kıskançlıkla, «Nasıl oluyor da ak darı ile beslendikleri halde böyle pembe ve şışman oluyorlar?» diye sormakta. Hastane, sanatoryum ve kliniklerde çalışanların büyük bölümünün kadın olması kimseyi şaşırtmıyor ama, akla gelebilecek her durumda akıl-çelen bir sorun olarak, kaçınılmaz şekilde, sohbetin konusunu gene onlar oluşturuyorlar.

Üstüne üstlük her türden kadın yoldaş sık sık hakedilmiş bir dizi eleştirinin hedefi olmakta. Bana göre bu çıkışmalar ciddî ve gerekçeli.

Herkes her zaman ilgilenmekte kadın yoldaşların evlenmesiyle, ama onlara yetmiyor bu. Bir kadın yoldaşın, birkaçı şöyle dursun, tek bir erkek yoldaşla bile yakın ilişkisi bulunması imkânsız. Karikatürcüler hemen, «Bölüm başkanı da mı evleniyor?» diye kuçuk düşürmekte; ozanlar ise, «Yenan'daki tüm liderler süvari ve hiçbiri sanatçı değil. Yenan'da sanatçının güzel bir sevgi bulması imkânsız.» demekteler. Başkalarıysa söylev vermekte kadınlara: «Olacak iş değil, biz eski kadrolara yukarıdan bakıp, köy kabakları diye küçük görmeniz. Eğer biz olmasaydık, bugün Yenan'a ak darı yemeye gelmezdiniz!» Ne var ki, kadınlar şaşmaz bir biçimde evlilik isteğindeler. (Evli olmamak çok daha büyük günah, ve bekâr kızlar söylenti ve yaralayıcı dedikoduya daha çok hedef alınmaktadırlar.) Bu nedenle pek seçici olamıyorlar; ister ata binsın, ister hasır pabuç giysin, ister yönetici ister sanatçı, kim olursa olsun. Sonra da kaçınılmaz çocuklar. Bunların yetiştirilmeleri ise çeşitli. Kimi yumuşak yünler, işlemeli kumaşlarla sarmalanıp mürebbiyelere bırakılırken, kimi de pis bezler içinde ana-babalarının boş yatağında, onlar kendi için verilen çocuk parasının çoğunu yerken, ağlaşmakta. Bu para (ayda 25 yuan, ya da 1,5 kilo domuz) olmasa, büyük bir ihtimalle çoğu etin tadını bilmeyecek. Kimle evlenilirse evlenilsin, gerçek şu ki, çocuk doğuran her kadın «evine dönen bir Nora» diye alaylı bir biçimde aşağılanmak durumunda halk tarafından. Çocuğa bakıcı tutabilmek imkânı bulunan kadın yoldaşlar haftada bir kez dışarıda bir toplantı ve dansa gidebilirler, arkalarında inanılmaz bir dedikodu ve fısıltı yayını başlatarak, ama gittikleri yeri de hareketlendirecek, tüm gözleri kendilerine çevirteceklerdir. Bu durumun toplantılarda verdiğimiz söylevlerle, öğreti ve teorilerimizle hiçbir ilgisi yok. Hepimiz böyle bir gerçeğin, gözler önündeki bu gerçeğin, farkındayız. Ama hiç birimiz kesinlikle sözünü etmiyoruz.

Aynı şey boşanma için de sözkonusu. Genel olarak evliliğe giden yolda üç şeye önem verilmekte. (1) politik namus; (2) tarafların yaklaşık olarak aynı yaşta olmaları; (3) karşılıklı yardım. Tüm toplumun bu koşullara uygun olduğunun söylenmesine karşın - örneğin (1)'i ele alırsak, zaten Yenan'da açıkça hain olan kimse yok, (3)'e göre ise çorap yamamaktan tutun, pabuç tamir etmeye, hattâ kadınca rahatlığa kadar her şey «karşılıklı yardım» olarak adlandırılabilmekte - gene de herkes bu kuralları sonuna kadar düşünüp taşınıp değerlendiriyormuşcasına davranmakta, ama sonunda boşanma nedeni olarak sürekli kadının politik geri kalmışlığı öne sürülmekte. Kadının ilerici olmayışı ile kocasının gelişmesini engellemesinin utanç verici bir şey olduğunu en başta ben kabul

ederim. Ama bir de biz onların ne ölçüde geri kalmış olduklarını saptayalım. Evlenmeden önce sert ve kavgalı bir hayat sürdürüp, göksel yüceliklerde uçmak isteğinden kaynaklanmıştı esinleri. Evlenmeleri ise biraz fiziksel ihtiyaç, biraz da «karşılıklı yardım» üstüne yapılan tatlı konuşmalara yatkınlıklarındandır. Hemen sonra da «evine dönen Nora» olmaları için baskı altında bırakılmaktalar. «Geri kalmış» diye tanımlanmaktan korkan daha yürekli bazıları sağa sola başvurup, çocuklarını bırakabilecekleri bir yuva ararken, kürtaj yaptırmak isteyenler, kullandıkları gizli çocuk düşürücü ilâçlarla cezayı, giderek ölümü göze alanları bile var. Ama kendilerine sürekli aynı cevap verilmekte: «Çocuk doğurmak da çalışmak değil mi? Sen renkli, rahat bir hayatın peşindesin sadece. Hem, hangi vazgeçilemez politik uğraşın içindesin ki? Madem çocuk yapmaktan ve doğumdan sonra yükleneceğin sorumluluktan bu kadar korkuyorsun, ne demeye evlendin? Seni zorlayan mı vardı?» Böyle koşullar altında kadınların bu «geri kalmışlık» yazgısından kurtulmaları imkânsız. Çalışabilecek durumdaki kadın analık mutluluğu için mesleğini bıraktığında herkes oferinler yağdırmada. Ama on yıl kadar sonra başlarına gelecek olan «geri kalmışlık» (yine boşanma) trajedisinden kaçınabilmeleri için de hiçbir yol yok. Derisi buruşmaya yüz tutmuş, saçları dökülen ve son çekicilik kalıntılarının yorgunluk nedeniyle bir bir yok olmaya başladığı böyle bir «geri kalmışlığın» bir kadın olarak benim bakış açımdan bile keyfi yok. Durumlarının çaresiz acılığı son derece açık olmalı. Eski toplum düzeninde büyük bir ihtimalle zavallı ve talihsiz diye nitelenecekken, şimdilerde trajedilerine kendi kendilerine buluştırdıkları bir hastalık, hak ettikleri bir çoraklık gözüyle bakılıyor. Hukuk çevrelerinde, boşanma kararı tek tarafın isteği üzerine mi, yoksa tarafların ortak başvurmalarıyla mı verilsin konulu bir tartışma sürdürüldüğü gerçek değil mi? Davaların büyük çoğunluğun kocaların isteği üzerine açılmakta. Kadın böyle bir şey yaparsa, mutlaka ahlâk dışı bir hayat sürdürüyordur, eh o zaman da lânetlenmeyi hak etmiştir zaten!

Kendim kadın olduğumdan, kadınların başarısızlıklarını başkalarından daha iyi anlıyorum. Çektiklerini de daha iyi bilirim. Yaşadıkları çağın üstüne çıkabilme, hatâ yapmama ya da çelik gibi sert olma yetenekleri yoktur kadınların. Toplumun kandırmacalarına, Yenan'daki sessiz baskılara direnemezler. Her biri geçmişini kan ve gözyaşı ile yazmış - yalnız sürdürülen hayat kavgasında ya da günün hayhuyu içinde hem sevinç, hem de üzüntü biçimlerinde büyük duygusal deneylerden geçmişlerdir. Yenan'a gelen kadın yoldaşlar için çok daha geçerli bu durum, ve bu yüzden de düşkünlere ve suçlu diye nitelendirilenlere olan sevgim daha fazla. Ve umarım erkekler, özellikle yüksek görevdekiler ve kadınların kendileri cinsdaşlarının yaptıkları yanlışları toplumsal içeriklerini göz önünde tutarak değerlendirirler. Boşuboşuna teorilerden söz etmek yerine somut sorunların üzerine eğilinse, böylece teori ve pratik birbirinden ayrılmasa ve her Komünist Parti üyesi kendi ahlâkî davranışından daha fazla sorumlu olsa yararlı olurdu.

Gene de biz, özellikle Yenan'daki kendi kadın yoldaşlarımızdan daha fazla şeyler beklemeliyiz. Kendimizi ileri götürmeli ve dayanışma duygularımızı geliştirmeliyiz.

Yeteneksiz insanlar hiçbir zaman her şeyi elde edemezler. Buna dayanarak, kadınlar eşitlik istiyorlarsa eğer, önce kendilerini güçlendirmelidirler. Hepimiz anlaştığımızdan, bu konuda daha fazla durmak gereksiz. Belirli birtakım insanlar var bugün, kadınların öncelikle politik güç kazanması gerektiğini öne süren ve bunu parlak söylevlerle alabildiğine uzatan. Ben sadece, ister proleter, ister direnişte bir savaşçı ya da kadın olsun, cephedeki herkesin kendi günlük hayatında özen göstermesi gerekli birkaç şeyden söz edeceğim:

1. Hasta olmayın. Başıboş bir hayat zaman zaman romantik, şairane ve çekici görünebilir, ama günümüz koşullarına uyumsuzdur. Hayatınızı en iyi savunabilecek durumda olan gene siz, kendinizsiniz. Bu günlerde sağlığı kaybetmekten daha kötü bir şey düşünülemez. Sizin en yakınınız olan sağlığınıza iyi bakın ve değerini bilin.

2. Mutlu olmak için elinizden gelen her şeyi yapın. Mutluyken genç, hareketli, hayatta doyumlu ve tüm güçlüklere göğüs germeye hazırlıklı olabilirsiniz; önünüzdeki geleceği mutluyken görebilir, keyfinize bakabilirsiniz. Bu tür mutluluk doyum ve yeterlik getiren değil, tam tersine uğraş ve ilerlemeyi amaçlayan bir hayattır. Bu nedenle hepimiz her gün mutlaka bir miktar anlam taşıyan bir iş yapmalı, okumayı sürdürmeli, başkalarına bir şeyler verebilecek duruma getirmeliyiz kendimizi. Orda burda boş oturmak sadece hayatın boş, cılız ve çürük olduğu duygusunu güçlendirir.

3. Aklınızı kullanın ve bunu bir alışkanlık durumuna getirin. Düşüncesizce davranmak, akıntıyla sürüklenmek eğilimlerinizi düzeltin. Her hangi bir şeyi söyleyip yapmadan önce, dediğinizin doğru olup olmadığını, önünüzdeki sorunun en doğru çözümünün böyle olup olmadığını, yapılanın inançlarınıza aykırı olup olmadığını, bu işten sorumluluk yüklenip yüklenemeyeceğinizi düşünün. Böyle yaparsanız, sonradan pişmanlık duymazsınız Akılcı davranmak budur. Tatlı sözler, ballı deyimlerin tuzağına düşmemenin, küçük çıkarlar uğruna yoldan sapmamanın, duygularımızı ve hayatlarımızı boşu boşuna harcamamanın tek yolu budur.

4. Zorluğa kararlılık, sonuna kadar dayanıklılık. Çağdaş kadınlar tüm pembe, boyun eğer düşlerinden sıyrılmalıdırlar. Mutluluk, esen fırtınanın içinde kavgaya katılmaktır, mehtapta çalgı çalmak ya da baharda şiir söylemek değil. Kesin kararlılığın olmadığı yerde, yolu tam ortasındayken şaşırmak çok kolaydır. Üzüntü ve dert çekmemek, bozulmak, yozlaşmaktır. Kavgayı sürdür-

mek gücü 'dayanıklılığın' niceliğinden beslenmelidir. Büyük amaç ve tutkuları olmayan kişilerde, küçük çıkarlara kaymayacak ya da kolaya kaçan bir varoluş arzulamayacak amaç kesinliği az bulunur. Tek insan değil, ancak bir bütün olarak tüm insanlık yararına amaç ve tutkuları olanlar sona kadar dayanabilir.

ŞAFAK VAKTİ, 3 Ağustos

NOT: Bu denemeyi yeniden okuduğumda, kadınlardan neler beklendiğinden söz eden bölüm daha geliştirilebilirmiş gibi geldi; ancak yazıyı belli bir sürede teslim etmem gerekiyor, bu yüzden vaktim yok yeniden sözden geçirmeye. Ayrıca, denemede sözkonusu edilen bazı şeylerin kitleler önünde bir lider tarafından söylenmesiyle daha doyurucu olacaklarını sanıyorum. Aynı şeyler kadın tarafından yazılınca, yıpratılma ihtimalleri çok artıyor. Ama madem ki yazdım, hep niyetlendiğimce, benzer görüş taşıyan kişilerin kullanımına sunuyorum.

TSA-WEN GÜNÜMÜZDE DE GEÇERLİDİR

Lo Feng

Tsa-wen çağının artık geçtiğini öne süren bazı kimseler var, şanlı sınır bölgelerimizde. Ben de isterdim **Tsa-wen**'in geri gelmek zorunda kalmamasını, **tsa-wen** olmazsa çünkü, ne şu kötü karanlık, ne de şeytanî iç bulandıran cerahat olmayacak. Dünya mutlaka barış içinde olurdu, hiç **tsa-wen** yazılmasaydı, değil mi? Japonya'ya karşı süren direniş savaşından kesinlikle biz galip çıkardık? Ne var ki gerçekler, umutlar kadar yuvarlak olmuyor. Düşüncelerimizi güneş gibi parlaklaştırmak için ne kadar çabalarsak çabalayalım, yıllar akıp gittikçe, çürümekte olan garip şeylerle dolu karanlık köşeleri gene kolaylıkla bulabileceğiz.

Tarihî evrim uzmanları, yüzyıllardır süregelmiş eski tip düşünce ve davranış biçimlerinin bir denemede ortadan kaldırılmasının kolay olmadığını öne sürüyorlar. Bazı akıllı baylar da, bu teoriyle açılan aralığı içinde barınacakları bir civatadeliği imişcesine sömürüyor, pis çamurlardaki domuzlar gibi, durumlarından mutlu, bir batıp bir çıkıyorlar. Kendilerinin pislenmesinde bir sakınca görmediklerinden, gelen geçeni de kirletmek olağan görünüyor onlara. Aslında böyle kaba saba, çiğ davranmanın hiç de «akıllı» bir yanı yok. Bir de başka bir tip var, aynı delikte saklandığı halde, çevresini deyimlerle kuşatan, sürekli olarak başdöndürücü güzellikte söylevler veren. Bu parlak ve zırhlı kabuğun içinde kemiksiz, çökmüş ve kanserli bir et yığını olacağı kimsenin aklına gelmez.

Genel olarak, açığa çıkmış şeylerle uğraşmak daha kolaydır. Örneğin, gelişmeye giden yolda önümüze çıkan engelleri ortadan kaldıracak çareleri bulabiliriz. Ama görüşümüzü kapayan, tüm çevremizi saran bir sise yaklanırsak; aklımızın karışması, bastığımız yerden kuşku duymamız kaçınılmazdır. Uzun süre dağlarda yaşamış olanların, bu türlü sisin sık sık sadece Chunking'de değil, burada (Yenan'da) da görülebileceğinin farkına varmaları gerekir.

Evet «politik bilinçlenmenin en yüksek olduğu yer» Yenan. Ne var ki, sürekli olarak aynı zarif elbiseyi giyer, yıkamakta da tembellik edersek eninde sonunda kirlenir. Kişilerden söylediklerini yapmalarını istemek insan davranışının açık bir temel kuralıdır. Bir devrimci ise bu kurala çok daha fazla önem vermelidir. Yoksa, bir kez yanlış yola saptıktan sonra, boynumuza «uyanık bulunalım» yaftasını asıp dolaşmanın yararı ne? Kendi kaderiniz önemli olmayabilir, ama birazcık olsun sizi izleyenleri düşünün.

Bu konuya eğildiğim zaman sık sık Lu Hsün'ü düşünüyorum. Karanlığı parçalayıp, önümüzdeki yolu gösterdiği hançer yere gömülü ve paslı, kullanmasını gerçekten bilenler de çok az, ama gene de **tsa-wen** günümüzde hâlâ geçerli. ■

ODAK YAYINLARI

- **PARİS KOMÜNÜ ÜZERİNE** ..... 15.— TL.
- **AYDINLIK FEVKALÂDE GENÇLİK NÜSHASI** ..... 15.— TL.
- **BİLİMDE VE FELSEFEDE DİYALEKTİK NEDİR?**
  Ali Kızılırmak ..... 7.50 TL.
- **KAPİTAL III/2** (Çıkıyor)
  Karl Marx (3. Cilt - 2. Kitap) ..... 40.— TL.
- **KAPİTAL II**
  Karl Marx (İkinci Cilt) ..... (Basılıyor)

ODAK YAYINLARI
Fevzi Çakmak Sok. No. 10/4
Demirtepe — ANKARA

«Geçiş Dönemi Toplumları İçin Teorik Bir Çerçeve -I- » Üzerine

BİRİKİM'in 13. (Mart) sayısında yayımlanan A. Savaş Akat'ın «Geçiş Dönemi Toplumları İçin Teorik Bir Çerçeve -I-» isimli yazısına Z. Toprak'ın yönelttiği eleştirileri ve bu eleştirilere karşı A. Savaş Akat'ın cevabını birlikte yayımlıyoruz. Her iki yazının da bilimsel tartışma üslûbu içinde olması ve yazarların tartışılan soruna daha bir aydınlık getirebilmek için kendi açılarından gösterdikleri ilginin olumlu bulunacağına inanıyoruz.

Asaf Savaş Akat'ın **Birikim** (Mart 1976-No. 13) de yer alan teorik ön çalışma niteliğindeki incelemesi ülkemizde teorik soyutlama düzeyindeki çalışmalara yeni bir boyut kazandırmaktadır. Geçiş dönemi toplumsal kuruluşlarının güncellik kazandığı bir dönemde az gelişmiş ülkelere özgü modellerin oluşturulması, bu ülkelerin «klasik» gelişim modellerine oranla çok daha karmaşık yapıları nedeniyle araştırmacıları çetin sorunlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu tür toplumsal kuruluşlarda, önceki yüzyıllardan farklı olarak, içsel dinamiğin yanı sıra güçlü bir dışsal işlevin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bugün artık emperyalizm olgusundan soyutlayarak az gelişmiş ülkelere özgü model kurmak imkânsızlaşmıştır. Akat da incelemesinde bu gerçeği vurgulayarak işe başlıyor: «Kapitalist üretim tarzının evrensellik kazandığı anda (emperyalizm) kapitalizm-öncesi üretim ilişkilerinin hâkim olduğu toplumların kapitalizme 'geçiş' döneminin analizi.»

Modele girilmeden önce kavramsal kategorilere açıklık kazandırılması, özellikle Türkiye gibi bu tür soyutlamaların henüz yerleşmediği bir ortamda, zorunluluk kazanıyor. Nitekim Akat'ın genel hatlarıyla çizmiş olduğu soyutlama düzeyleri incelemenin boyutlarının saptanmasında okuyucuya büyük kolaylık sağlıyor. Türkiye'nin bir çok tarihsel gerçeğini içeren modele eleştirilerimizi yöneltmeden önce biz de bu tür kavramlar üzerinde biraz durma gereğini duyuyoruz.

Teorik soyutlama düzeyinde yapılan çalışmalarda, araştırmacıların genellikle karşılaştıkları güçlüklerden biri de (yazıda belirtilen), teorik bir kavram olan **uretim tarzı** ile, ampirik ve deskriptif **ekonomik ve toplumsal kuruluş** (formation économique et sociale) ve **sömürü tipi** (type d'exploitation) kavramlarının ayırımıdır. Marx'ın verdiği bilimsel anlam, «sosyal-ekonomik şekillenmenin ileriye doğru gelişen çağları»[1] (époque progressive de la formation sociale économique) olarak **üretim tarzı** kavramı somut toplumların farklılıklarını açıklayamaz; **en geneli** yansıtır, diğer yönleriyle çok farklı toplumlar arasındaki **ortak** unsurları içerir. Kavramın **teorik** değeri bundan ileri gelir. Somut toplumların somut incelenişinde hiç bir zaman kullanılamaz, **ancak böyle bir incelemeyle doğrulandığı oranda değer kazanır.** Bunun dışında;

> «Bu soyutlamaların, kendi başlarına, gerçek tarihten ayrı olarak ele alınacak olursa, hiç bir değeri yoktur. Olsa olsa tarihsel malzemenin daha kolaylıkla sınıflandırılmasına, birbirini izleyen özel katların (strates particulières) belirlenmesine yarar. Yoksa, hiç bir şekilde, felsefe gibi, bir reçete, tarihsel devirleri birbirlerine uydurmağa yarayan bir şema vermezler.»[2]

Genellikle düşülen yanılgının bir diğeri, yukarıda belirtilenlerin bir sonucu olarak, üretim tarzı kavramının değişik anlamlarda, özellikle somut toplumdaki **«üretme biçimi»** (manière de produire) anlamında kullanılmasından ileri gelir. Üretme biçimi Marx'ın geliştirdiği teorik kavram, üretim tarzından başka bir şeydir; somuttur, ampiriktir. Bu yanılgı Marx'ın öngördüğü «ileriye doğru gelişen çağları», yani **üretim tarzlarını**, başka bir nitelik taşıyan **toplumsal kuruluş**larla bir tutmaya, aynı düzeye yerleştirmeye sevkeder.

> «Bu yanılgı ayrıca hakim üretim tarzıyla, eski üretim tarzlarının, ya da mekanik, yan (annexes) üretim tarzlarının eklemleri anlamında marjinal toplumsal kuruluşların **kalıntılarını** bütünleştirmeye (intégration) sevkeder. Oysa bu kalıntılar **'hakim'** üretim tarzının tümleyen parçalarıdır (partie intégrante) ve 'hakim' üretim tarzı tarafından büyük ölçüde şartlandırılmış ve değiştirilmiştir. Bu nedenle köklerini aldıkları yok olmuş uretim tarzından büyük ölçüde **başka** şeylerdir.»[3]

Jean Suret-Canale buna şöyle bir örnek vermektedir.

«A.B.D.'nin güney eyaletlerinde 19. yüzyıl-

da köleci sömürü tipi görülür. Bu, köleci, ya da Marx'ın terminolojisi kullanılacaksa 'antik' üretim tarzının belirtisi değildir, bilâkis kapitalist üretim tarzının bir parçası olarak değerlendirilmelidir.»[4]

Yukarıdaki soyut kavramlar dizisinden şöyle bir sonuç elde ediyoruz. «Hakim» üretim tarzı kendinden önceki üretim tarzlarından kaynaklanan «kalıntıları» artık kendi bütünselliği içinde biçimlendirmekte, eritmektedir. Diğer bir deyişle «talî üretim tarzları» «aslî» yapılarına tümüyle yabancılaşmakta, üretim tarzı niteliklerini yitirmektedir. Geriye her geçen gün «hakim» üretim tarzının üzerlerinde etkinliğini arttırdığı, kendine uyumlu kıldığı, özlerine yabancılaşmış «üretme biçimleri», «üretim ilişkileri» kalmaktadır.

Jean Suret-Canale'dan farklı olarak, Maurice Godelier ise üretim tarzı kavramını daha «liberal» değerlendirme eğilimi gösteriyor.* Toplumsal kuruluşlarda biri aslî olmak üzere birçok üretim tarzının bir arada bulunabileceğini, fakat aslî üretim tarzının diğerlerini kendi yeniden üretimiyle az çok bütünleştireceğini ileri sürüyor.[5] Aslında, son çözümde, her iki düşünür de **bağımsız, özerk** bir yeniden üretim sürecinde olan «talî» üretim tarzlarından söz edilemiyeceğinde birleşiyorlar.

* Godelier'nın uretim tarzlarının geliştirilmesi üzerine düşünceleri ilginçtir:

«Birçok Formen yorumcusu, Cermenler, Slavlar vb. ile ilgili olarak «üretim tarzı» terimini kullandığında Marx'ı izlemekte tereddüt ediyorlar. Marx'ın «üretım tarzı»yla değil, herşeyden önce mülkiyet biçimleriyle (formes de propriété) ilgilendiğini ve üretim tarzı kavramını gereken titizlikle kullanmadığını ima ediyorlar. Bu Marx için, mülkiyet ilişkilerinin ancak belirli bir *üretim sürecinde* gerçek varlık kazandığını ve üretim biçimleri antikleştikçe, kapitalist üretım tarzının tekdüzeliğine karşın, daha da özgül (particulières) bıçımler aldığını unutmak demektir. Demek ki uretım tarzlarının sayılarını çoğaltmakta, hattâ bu kavramı iki belirgin üretim tarzı arasındaki geçiş şekillerine de uygulamakta hiç bir sakınca yoktur.»

Maurice Godelier'nin önsözü, *Sur les sociétés précapitalistes*, Paris, Editions sociales, 1973. s. 61, dipnot.

Etienne Balibar ise üretim tarzlarının birbirini izleyişini kesıntili süreklılik olarak görür, «üretim tarzları arasındaki geçiş şekılleri»ni benımsemez.

«Tarihsel sürekliliğin yerini devamsızlığa, anî dönüşümlerle (devrim) değişen, birbirini izleyen anlık değişmez yapının durumlarına bırakan bir dönemsel ayırım vardır. Dönüşümü doğuran çelişki ancak bu değışmezlikle, dığer bir deyişle karşıt terimlerin sürekliliği ile ifade olunabılır. Yapının bu durumları üretım tarzlarıdır, ve toplum tarihi, üretim tarzlarının kesıntılı bir birbirlerini izleyişine indirgenebilir.»

Louis Althusser, Etienne Balibar, *Lire le Capital*, II, Paris, Maspero, 1973, s. 83-84.

İNCELEMENİN ELEŞTİRİSİ

Küçük Meta Üretiminin Teorik Boyutları

İncelemede her ne kadar kavramsal titizlik gösterilıyorsa da kuçük üreticiliğin Klasiklerce yeterince açıklığa kovuşturulmamış oluşu ve özellikle az gelişmiş ülkelere özgü geçiş dönemlerinde karmaşık toplumsal yapılarda içerilişi nedeniyle, birçok araştırmacının karşılaştıkları sorunlar doğrultusunda, Akat'ı da kavramsal ikilemlerle karşı karşıya bıraktığı kanısındayız. Kurulan teorik çerçevede küçük meta üretiminin teorik boyutlarının saptanmasında biz bir ölçüde güçlük çekiyoruz. Küçük meta üretimi kimi yerde karşımıza «aslî» bir üretim tarzı olarak çıkıyor. Örneğin:

> «Kimi toplumlar için hâkim kapitalizm-öncesi üretim tarzı feodalite olur, öbürleri için Asya üretim tarzı, başkaları için **küçük üreticilik**, hattâ ilkel toplum.» s. 24.

Kimi yerde «talî» bir üretım tarzı olarak değerlendiriliyor, ya da değerlendirildiği söyleniyor. Örneğin:

> «Hiçbir zaman tek başına var olmamakla beraber bir üretim tarzının aslî ögelerini de taşıyan küçük meta üretimi ikincil (talî) bir üretim tarzı olarak kabul edilmiştir.» s. 23

Kimi yerde ise «kısa dönemde dahi kendini hâkim ilişki olarak yeniden-uretme ihtimali» olmaması nedeniyle,

> «...bir küçük meta üretim tarzı var mıdır? Genellikle bu soruya verilen cevap olumsuzdur: küçük üreticiliğin tâbi bir üretim ilişkisi olduğu, bu nedenle bir üretim tarzı kabul edilemeyeceği söylenir.» deniyor.

Bu tür ikilemler bir yana bırakılırsa, birçok yerde küçük üreticiliğin üretim ilişkisi düzeyinde değerlendirildiği vurgulanmasına rağmen, kullanılan kategorilerden, (tüccar sömürüsü, tüccar sınıfı, istikrarlı yeniden üretim dengesi, aydın sınıfı, devletçilik v.b.) küçük üreticiliğin modelde «üretim tarzı» doğrultusunda geliştirildiği izlenimini elde ediyoruz. Bu nedenle, eleştirilerimizde, araştırmanın bütünselliği ışığında, küçük üreticilik için geliştirilen kategorilerin ne ölçüde, teorik soyutlama düzeyinde, geçerlilik kazanacağını tartışıyoruz.

Sömürü Biçimi - Tüccar Sömürüsü

Üretim tarzını belirleyen temel unsur doğrudan üreticiler (üretken emekçiler), üretken olmayanlar ve maddî üretim araçları arasında öngörülen ve yeniden üretilen **üretim ilişkilerinin niteliğidir**. «Üretim araçlarına sahip üretken olmayan bir sınıfın varlığı ve faaliyeti, işleyişinin —bu nedenle toplumsal üretimin— organik (gerekli) şartı olan her üretim tarzı, toplumsal emeğin bir sömürü biçimi (mode d'exploitation) dir. Bunun sonucu olarak üretim tarzlarının sorunsalı, temelde, sömürünün tarihsel şekillerinin bir sorunsalıdır.[6]

İncelemede küçük meta üretimi sömürü biçimi olarak «tüccar sömürüsu» kabul ediliyor. «Eşitsiz Mübadele» başlığı altında bir zaman kesidi içerisinde sömürünün var olacağı —($P < P'$) ve ($S_1 + S_2 + \ldots S_n$)— ve süreç içerisinde istikrarlı bir dengenin oluşacağı $\left(\frac{S_1}{M_1} = \frac{S_n}{M_2} \ldots = \frac{S_n}{M_n}\right)$ kanıtlanıyor.

Her iki olgu da bu istikrarlı dengenin **yeniden üretim dengesi** olması için yeterli sayılamaz. Eşitsiz mübadelenin iktisat-içi kendini yeniden üreteceği burada ancak varsayılabilir. Oysa ürünler artan ölçüde mübadele alanına girip metaya dönüştükçe salt bir emek-değer teorisi geçerlik kazanmaya başlar. Mallar, giderek, içerdikleri toplumsal bakımdan gerekli emekle orantılı olarak mübadele edilirler. **Eşitsiz mübadele eşit mübadeleye** dönüşür. Diğer bir deyişle, tarihsel süreç içersinde «tüccar sömürüsü»nün kendini yeniden-üretmesi olanaksızdır.

> «Tüccar sermayesi olarak sermayenin bağımsız ve hâkim gelişimi, üretimin sermayenin tabiyetine girmemesi ile, bu nedenle, sermayeden aynı zamanda bağımsız bir yabancı üretim tarzı üzerinde gelişen bir sermaye ile, aynı anlama gelir.»[7]

Oysa ürünü metaya dönüştüren ticarettir. Ürünler mübadele süreci içersinde mübadele - değeri, meta, para olarak gelişirler.[8]

> «Tüccar sermayesinin gelişimi üretime artan nisbette mübadele-değeri için üretim karakteri verir ve ürünleri artan nisbette metaya dönüştürür.»[9]

Bu nedenle, tüccarın el koyduğu artık ürünle üretimin gelişmişlik düzeyi ters orantılıdır.* Çünkü ticaret üretime mübadele-değerine yönelik bir nitelik kazandırır. Marx, Kapital'in 3. cilt 20. bölümünde «Tüccar Sermayesi hakkında tarihsel gerçekler» başlığı altında bu soruna eğilmektedir. Marx'ın deyişiyle «Üretimin az gelişmişliği oranında tüccarın elinde parasal zenginlik toplanır ya da tüccar zenginliğinin özgül bir biçimi olarak görülür.»[10]

> «Tüccar sermayesinin bağımsız gelişiminin kapitalist üretimin gelişimiyle ters orantılı oluşu yasası, temel kazançlarını, bundan böyle, yerli ürünlerin ihracıyla değil, fakat ticaret ya da iktisaden gelişmemiş toplumların ürünlerinin mübadelesini arttırarak ve her iki üretici ülkeyi sömürerek gerçekleştiren Venedik, Cenova, ve Hollandalıların giriştikleri ticaretin tarihinde özellikle belirgindir. ... Yürütülen ticaretin tekeli, ve onunla birlikte bu ticaretin kendisi, mübadelenin her iki ucunda sömürdüğü ve geri kalmışlıkları onun varlığının nedeni olan halkların ekonomik gelişimi oranında çözülür. Ticaretin devamına gelince, bu, ticaretin özel bir kesiminin, ve onun yanısıra saf tüccar ulusların egemenliğinin ve onların ticaretin devamına bağlı genel ticarî zenginliklerinin çöküşü görünümündedir. Bu, kapitalist üretimin ilerlemesiyle tüccarların sanayi sermayesine bağımlı olmalarında ifade bulan özel bir şekildir.»[11]

Marx'dan yaptığımız alıntılarda açıkça belirtildiği gibi, teorik soyutlama düzeyinde, **tüccarın varlığının nedeni olan meta, kapitalist sömürünün dışında bağımsız bir tüccar sermayesinin mezar kazıcılığını da üslenmektedir.** Ürünler metaya dönüştükleri oranda «tüccar sermayesi» ve giderek «tüccar sömürüsü» kapitalist üretim ilişkileriyle bütünleşir, diğer bir deyişle özgü nitelikleri yok olup gider.

Tüccar sömürusünün yeniden üretiminde karşımıza çıkan diğer bir engel üretim araçlarının mülkiyeti sorunudur. Tüm insanlık tarihi sömürünün üretim araçlarının mülkiyetinden soyutlanamıyacağını gösterir. Köleci, feodal, «Asya tipi», kapitalist üretim tarzlarında sömürü üretim araçlarının mülkiyetine sahip bir toplumsal sınıf tarafından gerçekleştirilmiştir. Ve bunlara toplumsal sınıf vasfını kazandıran kendilerini yeniden üretebilmeleridir. Üretken olmayan bir kesimin (modelde «tüccar sınıfı») maddî üretim araçlarına sahip olmadan ve **iktisat-dışı yollara baş vurmadan** «artık ürüne» kendini yeniden üretebilecek şekilde el koyamaması gerekir.

Tüccar sömürüsünde yeniden üretim ve sömürü kategorilerinde üretim araçlarının mülkiyeti sorunları çözülmedikçe de «tüccarın metaları küçük üreticilerden satın alırken ödediği fiyat, küçük üreticinin kendisini yeniden-üretmesi için gerekli olan fiyattır» tarzında bir genellemeye gitmek bizce olanaksızdır.*

Üretim Güçlerinin Gelişmişlik Düzeyi

Üretim tarzını belirleyen ikinci unsur üretim ilişkilerinin varlığının temeli olan **madi üretim güçlerinin niteliğidir.** Her üretim tarzı belirli üretim ilişkilerinin etkisi altında üretim güçlerinin geçirdikleri eğilimsel dönüşümlerle (transformations tendancielles) belirlenir. Modelde, **şimdilik,** küçük üreticilikte üretim güçlüklerinin gelişmişlik düze-

* İncelemede Marx'tan yapılan alıntıya (22 No.'lu dipnot) da değinilerek «toplumsal yeniden-üretimin nesnel koşulları mübadele değerindeki keyfiliği tüccar sermayesi lehine ortadan kaldır»dığı yazılıyor. s. 28. Dipnotta belirtildiği gibi *tüccar lehine* bu gelişim ancak süregelen mübadele ve mübadele amacıyla yeniden üretimin *başında (at first)* geçerlidır. Cümleden de çıkarılabileceği gibi *ilerki safhalarda* bu keyfiyetin giderek azalması üretici ve tüketici lehine —yani *tüccar aleyhine*— gelişecektir. Altıntının yapıldığı Kapital bölümü bu görüşü açıkça doğrulamaktadır.

* Üretim tarzlarının üretim ilişkileriyle ilgili diğer bir sorunsalı «sömürüye karşı koyma»dır. Etienne Balıbar *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974. s. 118. Küçük üretici-tüccar «sınıfı» ilişkilerinin bu açıdan da değerlendirilmesi gerekir.

yi üzerinde durulmamıştır. Küçük üreticiliğin üretim tarzı olarak değerlendirilebilmesi için bu sorunun da irdelenmesi gerekecektir.

Üst Yapısal Biçimler

Son olarak, her üretim tarzı, üretim ilişkilerinin sürekli yeniden üretimi için gerekli «üst yapısal» biçimlerle (hukuksal, siyasal, ideolojik) belirlenir. İncelemede bu soruna «Devlet» başlığı altında değiniliyor, giderek, küçük meta üretiminin üst yapısal kurumu olarak «devletçilik»e ulaşılıyor,* «devletçilik, tarım kesiminde küçük üreticiliğin yaygın ve belirleyici ilişki olduğunun de facto bir ispatıdır» deniyor.

Üst yapısal düzeyde ilk eleştiriyi küçük üreticilikle devletçilik arasındaki doğrusal nedenselliğe yöneltebiliriz.

> «Devletçiliğin ortaya çıkışı, tarım kesiminde artığın temerküz ettiği bir sınıfın mevcut olmadığına bir delildir. Eğer böyle bir sınıf varsa (örneğin feodalite), özel teşebbüsün yapamadığı yatırımları devletin yapmasına gerek yoktur; artığı toplayan sınıf süratle bu artığı sanayi yatırımlarına dönüştürebilir.» s. 32.
>
> «Feodaliteden kapitalizme geçen toplumların, bu dönüşümde geç de kalsalar, aradaki farkı süratle kapatabilmelerini örnek verebiliriz: Almanya ve Japonya.» s. 35.

Böylece «tarım kesiminde artığın temerküz ettiği bir sınıf (örneğin feodalite)»ye devlet kapitalizminin yolu kapalı tutuluyor. Oysa incelemede verilen her iki örnekte -Japonya ve Almanya-** feodalizmden kapitalizme geçişte güçlü devlet sektörleri oluşmuştur. Japonya'da Meyci dönemi, Almanya'da siyasal birlik öncesi Prusya hükümetleri devlet kapitalizminin tipik örnekleridir. Bugün artık devlet kapitalizmi feodalizmden kapitalizme geçiş almaşıklarından biri olarak değerlendirilmektedir.[12]

Aydın «Sınıfı»

Üst yapısal düzeyde ikinci bir eleştiri «aydın sınıfı» ile ilgilidir. İncelemede aydınların «taşıdıkları ideolojiyi devlete el koyarak hâkim ideoloji haline getirebildikleri ölçüde bir sınıf niteliği» kazanabilecekleri belirtiliyor.

Üretim araçlarının sahibi olmayan ve ayrıcalıklı maddî durumunu ancak, bölüşüm ilişkilerini, mevcut **üretim ilişkilerini iktisat-dışı** (politik), dış -(exogenous) **yollarla zorlayarak düzenleyen, bağımsızlığını ve yeniden üretimini devam ettiremiyen,** ve toplumsal nesnel görevi, herşeyden önce, üretim ilişkilerini geliştirmek ve toplumsal akışkanlığı arttırmak olan bu toplumsal tabaka (aydınlar ya da bürokrasi) ergeç, geçici faktörlerin etkisi ötesinde, gelir dağılımındaki eşitsizliği devam ettiren siyasal iktidarı yitirecektir.[13] Aydınlar yeni, bağımsız bir toplumsal sınıf olamaz. Ya, gelişen kapitalist toplumda burjuvaziyle kaynaşacak, ya da sosyalist gelişim sürecinde, seçkin niteliğini yitirerek yok olup gidecektir.

SONUÇ

Eleştirilerimizi toparlarsak sonuç olarak:

1. Bağımsızlığını koruyup kendini yeniden üretemedikçe, üretim araçlarının mülkiyetine sa-

* İncelemede kullanılan devletçilik teriminin «devlet kapitalizmi» ile eş anlamlı olduğu kanısındayız. Devletçilik —étatisme— literatürde, genellikle, devlet kapitalizminin giderek dönüştüğü türlerden biri olan «bürokratik devlet kapitalizmi» için kullanılır. Böyle bir toplumsal kuruluşta gelir dağılımı büyük ölçüde iktidara yakınlık ile orantılıdır. Dar bir bürokratik devlet seçkinleri ayrıcalıklı durumdadır ve devletin el koyduğu ekonomik artıktan yüklüce bir pay alırlar. Bunlara sınıf diyemeyişimizin temel nedeni geçici olmalarıdır. Seçkinlerin ayrıcalıklı durumlarının gelişimi ve güçlenişi kapitalist sınıfın oluşumunun potansiyel kaynaklarından biri olarak görülür. Tek parti sistemi bu tür devlet kapitalizminin belirgin özelliklerindendir. Devlet kapitalizmi, «kapitalist olmayan kalkınma yolu» yanısıra, «ulusal özel kapitalizm» (national private capitalism) ya da «tekelci devlet kapitalizmi» (Hindistan ve Brezilya'da olduğu gibi) doğrultusunda gelişebilir. Bak. Tamas Szentes, *The Political Economy of Underdevelopment,* Budapest, Akadémiai Kıado, 1971, s. 315-318.

** Japonya'da Meyci doneminde devlet birçok ekonomik alanda başı çekmiştir. Demiryollarının büyük bir kısmının yapımına devletçe girişilmiştir. Özel kesimin bu alandaki çabaları devletçe tanınan kilometre garantileriyle teşvik görmüştür. Devlet, bankalar, sigorta şirketleri kurmuş, sanayi fuarları, teknik okullar açmıştır. Devletin kurduğu fabrikalar arasında iplik fabrikası, iplik çekim fabrikası, tarım makinaları fabrikası, çimento fabrikaları, cam fabrikası, demir çelik kompleksi, tuğla fabrikası, dokuz modern maden ocağı, gemi tezgâhları sayılabilir. 1880'lerden sonra bu fabrıkaların özel kesime devri başlamıştır.
Bak. Angus Maddıson, *Economic Growth in Japan and the* USSR, London, 1969, s. 9-34.

Almanya için de aynı şeyler söylenebilir. 1815'den itibaren Prusya hükümeti sanayi ve ticareti geliştirme görevini üstlenmiştir. 1815-1845 döneminde Ticaret ve Sanayi Bakanlığı Müsteşarlığında bulunan Beuth, Prusya'nın sanayileşmesinde rol oynayanların başında gelir. Dış Ticaret Sekreteri Rother (1820-1848) dokuma, değirmencilik, demir-çelik, kımya sanayilerinde bır sıra devlet işletmesini denetlemiştir. 1865'de Devletin demiryollarındaki payı yüzde 59'u bulmaktadır. Prusya Devletinin ekonomik faaliyetleri 1840-50 lerden itibaren, demiryollarına yoğun iştırak yanı sıra Zollverin'ın kuruluşuyla tüm Almanya'yı kapsamı içersine almıştır.
Bak. Maurice Niveau, *Historie des faits économiques contemporains,* Paris, PUF, 1970, s. 92-97.

hip olmadıkça ne tüccar ne de aydın «toplumsal sınıf» olabilirler.

2. «Tüccar sermayesi», —kapitalist sömürüde artık-değerden aldığı pay dışında— artık-ürüne el koyarak kendini yenileyemedikçe, diğer bir deyişle istikrarlı bir yeniden-üretim dengesi kuramadıkça, «tüccar sömürüsü» diye bir kategori oluşturulamaz. Eşitsiz mübadele, ürünler metalaştıkça, giderek «eşdeğerlerin mübadelesi»ne dönüşür.

3. Üretim tarzı sorunsallarından biri de sömürüye karşı koyma, yani sınıf mücadelesidir. İnsanlık tarihinde küçük üreticilerle tüccarlar arasında böyle bir mücadele kategorisi görülmez. Kurulan modelde de menfaat çatışması sömüren «sınıflar» —tüccar, büyük toprak sahibi ve bürokrasi— arasındadır. Sömürülen sınıf —küçük üreticiler— menfaat çatışmasında yer almaz.

4. Üretim tarzı, «maddi üretim güçlerinin belirli gelişmişlik derecesine tekâbül eden (Marx)» üretim ilişkileriyle açıklanabilir, yoksa mülkiyet biçimleri, Devletin şekli ve rolü gibi toplumsal gerçeğin değişik yönlerini yansıtan belirtilerle değil... Bu sonuncu unsurlar şüphesiz üretim ilişkileriyle bağıntılıdır ve bu ilişkilerin durumunun değerlendirilmesinde değerli göstergelerdir, fakat hiç bir zaman özünü oluşturmazlar.[14] Küçük meta üretim ilişkilerinin dayandığı maddi üretim güçlerini «klasık» üretim tarzları dizisindeki düzeylerden ayıran bir gelişmişlik boyutu görülemez. Küçük üreticilik teknolojik tarihin herhangi bir çağında o dönemin hâkim üretim tarzı ile birlikte karşımıza çıkabilir.

İncelemeye yöneltiğimiz eleştiriler erken olabilir. Araştırmanın diğer bölümleri henüz yayınlanmamış bulunuyor. Ancak, bu nedenle, eleştirilerimizi mümkün olduğu kadar incelemenin bütünselliğinden soyutlanabilecek yönlere kaydırmaya çalıştık. Temel kaygumuz yapıcı bir eleştiriye yönelmek, özellikle ülkemiz açısından birçok doğruyu içeren modeli herhangi bir «faydacılık» özleminden uzak tarihsel maddeciliğin ışığı altında değerlendirmekti. Asaf Savaş Akat'ın bu değerli çalışması (ve devamı) ülkemizde, teorik soyutlama düzeyindeki bilimsel araştırmalar alanında önemli bir boşluğu dolduracaktır. Ancak «Klasikler» ve bu tür model çalışmaları ışığında tarihsel maddeciliğin temel kavramlarının Türkiye'deki boyutları saptanabilir. Bu, somut olguların somut incelemesinin önemsenmeyeceği anlamına gelmez. Geliştirilen bu tür modeller somutta **doğrulandığı** ölçüde geçerlik kazanacaktır. ■

[1] Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Ankara; Sol Yayınları, 1970. s. 24.

[2] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Paris; Editions sociales, 1971, s. 51-52.

[3] Jean Suret - Canale'ın önsözü, Amady Aly Dieng, *Classes sociales et mode de production esclavagiste en Afrique de l'ouest*, CERM No. 114, Paris, 1974, s. II.

[4] Jean Suret-Canale'ın giriş notu, E. Medvedev, *Le régime socio-économique de l'Inde ancienne*, CERM No. 17, Paris, 1969, s. 2.

[5] Maurice, Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspero, 1973, s. 83-84.

[6] Etienne Ballibar, *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, Maspero, 1974, s. 118.

[7] Karl Marx, *Capital*, Cilt 3, Moscow, Progress Publishers, 1971, s. 327-328.

[8] *İbid*, s. 328.

[9] *İbid*, s. 327.

[10] Karl Markx, *Capital*, C. 3, s. 326

[11] *İbid*, s. 328-329.

[12] Mieczyslaw Falkowski, *Les problèmes de la corissance du Tiers monde vus par les économistes des pays socialistes*, Paris, Payot, 1968, s. 177-180.

[13] Tamas Szentes, *The Political Economy of Underdevelopment*, Budapest, Akademiai Kıado, 1971, s. 274-276.

[14] Jean Suret-Canale'ın önsözü, *Sur le «mode de production asiatique»*, Paris, Editions Sociales, 1974, s. 6.

Zafer Toprak'ın Eleştirisine Cevap

Herşeyden önce, yazımda hatalı gördüğü yerleri polemiğe kaçmayan bir bilimsellik içinde eleştirdiği için Z. Toprak'a teşekkür etmek isterim. Nicedir Batı dergilerinde görerek imrendiğim serinkanlı bir tartışma ortamının Türkiye'de de yeşereceğinin umudunu getirdi bu yazı. Ben de, becerebildiğim ölçüde polemiğe girmeksizin Toprak'ın yazısını cevaplandırmak istiyorum.

DEVLETÇİLİK

Toprak'ın yazısını ikiye ayırmak mümkün: 1) Bence haklı olduğu (ve diğer eleştirileri ile bağlantılı olmayan), devlet kapitalizmi üstüne söyledikleri; 2) Aslında aynı bütünün parçaları olan ve benim kendisinden farklı düşündüğüm diğer eleştirileri. Bunlardan önce Toprak'ın devletçilik ile ilgili eleştirisini ele alacağım.

Yazımda, devletçilik (Toprak «devlet kapitalizmi» demeyi tercih ediyor) ile küçük üreticiliğin yaygınlığı arasında bir ilişki kurmuş ve «devletçilik, tarım kesiminde küçük üreticiliğin yaygın ve belirleyici üretim ilişkisi olduğunun **de facto** isbatıdır» demiştim. Toprak, buna haklı olarak itiraz ediyor ve tarım kesiminde feodal ilişkilerin kesinlikle yaygın olduğu ve benim de bir dipnotta örnek olarak kullandığım iki ülkede (Almanya ve Japonya) devletçiliğin hiç olmazsa geçiş dönemi başlarında mevcut olduğunun kanıtlarını getiriyor. Nitekim, onun söylediklerinin ışığında tarihe bakınca, ben de, devletin doğrudan üretim faaliyetlerine girişmesinin tüm kapitalizme geçiş dönemlerinde yaygın olduğunu, 16. yüzyılda ilk Doğu Hindistan Ticaret Kumpanyasının Kraliçe Elizabeth'in parasıyla kurulduğunu ve 19. yüzyılda ABD Federal hükümetinin bizzat demiryolu inşa ettirip sonradan özel kişilere devrettiğini gördüm. Bu durumda benim önerimin yanlış olduğu açık.

Analizin yanlışlığı beni bu yanlışlığın nedenlerini aramaya itti. Bunlardan ilki, pekçok yazarı eleştirirken kullandığımız bir kavram: Özgül (tarihi) belirlenmeleri evrensel (yapısal) belirlenmeler ile karşılaştırmak. Azgelişmiş ülkelerle ilgili analizlerde bu tür hatalara sık sık rastlıyor, yazarın belirli bir ülkede ve belirli tarihi koşulların özgül sonucu olan bir yapıyı azgelişmişliğin genel yapısı zannedip yanlış bir dizi evrensel (!) sonuca ulaştığını görüyorduk. Korkarım ben de aynı hataya düşmüşüm: Madem ki Türkiye'de küçük üreticilik yaygın ve madem ki Türkiye'de devletçilik mevcut, şu halde devletçilik **daima** küçük üreticiliğin yaygın olduğunu içerir. Dikkat edilirse, bu analiz, özünde ampirist bir bilim anlayışını da getiriyor; **daima** sözcüğünün altında tümdengelimle üretilmiş bir mantık yok, sadece iki ampirik gözlemi birleştirerek evrensellik atfetmeye yarıyor. Bu tür bir ampirizmin ise teleolojik olduğunu görmek zor değil. Nitekim, yukarıda söylenenlerin ışığında, benim II.9 (Devletçilik) başlığında getirdiğim üçüncü önerinin de yanlış olduğu, gene aynı ampirist-teleolojik yaklaşımla devletçilikte evrensel bir «bürokrasi bağımsızlığı» aradığım ortaya çıkıyor.

Ancak, idealizm, ampirizm ve teleoloji aslında **öznel** nedenler. Maddeci bir bilim anlayışında, esas görevimiz bu öznel nedenlerin altında **nesnel** nedenlerin yatıp yatmadığının araştırılması olmalı. Teorisyenin nesnel dünyası kendisinden önce üretilmiş olan (teorik) bilgi olduğuna göre, ben de, beni bu tür öznel yanlışlara iten nesnel gerçeği aradım. Sanıyorum esas sorun bizzat devletçilik (devlet kapitalizmi) kavramının azgelişmişliğinden doğuyor. Devletçilik geçiş dönemine özgün bir mülkiyet ilişkisi. Halbuki geçiş dönemi Marksist literatürde en çok ihmâl edilmiş kavramlardan biri. Burada devletçilik üstüne uzun bir tartışmaya girmek istemem. Ama, doğrusu «devlet kapitalizmi» ve «monopolcü devlet kapitalizmi» kavramlarının yeterince açık seçik oldukları kanısında değilim. Elizabeth'in ve ABD'nin devletçiliğinin merkantilizmden, Almanya ve Japonya'nın devletçiliğinin mutlakiyetçi devletten ayrı düşünülemeyeceğini, merkatilizm, mutlakiyetçi devlet gibi kavramların ise **geçiş dönemi sorunsalına** ait olduğunu düşünüyorum. Farklı geçiş dönemlerine tekabül eden farklı devletçilik türleri arasında ayırım yapmadığımız takdirde, neden bazı ülkelerde devletçiliğin süratle özel kapitalist mülkiyete dönüşürken diğerlerinde uzun süre kendini yeniden-üretebildiğinin **sınıfsal analizini** de yapamayız.

İşte bu son nokta beni, yazımdaki devletçilikle ilgili birinci ve üçüncü önerilerimin esas eleştirisine götürüyor: aslında, bu iki önerinin yeri analizin büyük ölçüde statik aletlerle yapıldığı ikinci bölüm değil, geçiş döneminin zaman içindeki (dinamik) devinmesini incelediğim dördüncü

bölüm olmalıydı. Bu takdirde, sorunu devletçiliğin **mevcudiyeti** değil, **süregelmesi** olarak koyunca, her iki önerimin de geçerli olacağını söyeyebilirim.

TARİHÎ MADDECİLİK

Toprak'ın diğer eleştirileri aynı başlık altında toplanabilir: Tarihî maddecilik. Anladığım kadarıyla Toprak'la burada anlaşmazlığımız büyük; üretim tarzı, sınıf, belirlenme, üst-belirlenme, metodoloji, vs., bütün bu kavramlarda ayrılıyoruz. Yazımın ilk bölümünde kısaca verdiğim temel kavramlar bana yeterli gibi görünmüştür. Şimdi, orada verilen tanımların yetersiz olduklarını, daha ayrıntılı bir şekilde tarihî maddeciliğin temel kavramlarını tartışmamızda yarar olduğunu kabul ediyorum. Nitekim, Toprak'a cevap amacıyla başladığım ilk müsveddelerin boyu daha şimdiden esas yazıyı aştı. Bu durumda, bu yazı dizisi bittikten sonra onları ayrıca yayımlamaya karar verdim.

Gene de, Toprak'ın eleştirilerinin hepsinde müşterek bir nokta var ki, bizzat yazımın özüne dokunduğu için değinmek zorunluluğunu duydum. O da şu: Toprak'ın sorunsalında zaten bir geçiş dönemi kavramına ihtiyaç yok. Bir yanda somut toplum, öte yanda da üretim tarzları var; geçiş dönemlerini de bizzat üretim tarzı kavramları ile anlayabiliyoruz. Zaten, bir üretim tarzından diğerine geçerken kurulan toplumsal ilişkiler **geçici**, yani ancak üretim tarzı kavramına tekabül eden soyutlama düzeyinde anlaşılabilir. Böyle olunca, tüm teorik pratik ancak üretim tarzı kavramı düzeyinde yapılabileceği içindir ki Toprak benim küçük üreticiliğe bir üretim tarzı gibi baktığımı söyleyebiliyor. Halbuki, ben yazımın daha başlığında geçiş dönemlerinin **teorik** pratikle bilgi olarak üretilebileceğini, yani bir **geçiş dönemi kavramının** üretim tarzı kavramından ayırdedilebileceğini söylüyorum. Metodoloji başlığında «farklı soyutlama seviyelerine tekabül eden kavramsal yapıların eklemlenmesi ve tanınması (identification) zorunludur» derken, üretim tarzı kavramı ile somut toplum arasına giren geçiş dönemi kavramını kasdediyordum. Toprak'ın kullandığı teorik yapının yetersizliği ise **geçici** sözcüğünde gizli: Geçicilik, bu ilişkilerin bir anda mevcut olduklarını ifade ettiğine göre, geçici de olsa nasıl kendilerini yeniden ürettiklerini anlamadan uzun dönemde nasıl yokolacaklarını anlayabilir miyiz? Üstelik geçicilik görece bir kavram. Benim bildiğim kadar kapitalizmde, uzun dönemde kendisini yeniden-üretemeyen, kendi içsel dinamiği ile sosyalizme dönüşen bir üretim tarzı. Ama, geçicidir deyip kapitalizmin teorik düzeyde temellük edilmesine (kapitalist üretim tarzı kavramı) karşı çıkmıyoruz.

Sanıyorum bu şekilde Toprak'la aramdaki temel farkların neler olabileceği hakkında birkaç ipucu da ortaya çıktı. Yazımı, gene, Toprak'a eleştirilerinden dolayı teşekkür ederek bitirmek isterim. ■

DÜZELTME :

Elimizde olmayan nedenlerle 13. ve 14. sayımızda anlam değiştirecek hatalar olmuştur. Özür dileriz. Doğrusu aşağıdaki gibidir :

● 14. sayımızda «'Ne Yapmalı' Üzerine Düşünceler» başlıklı yazının 26. sayfasındaki 2. sütunun altındaki dipnotta bir satır düşmüştür. Doğrusu şöyledir;

...bir savaş örgütünün kurulması ve politik ajitasyonun sürdürülmesi, 'decrimci ruhun zayıflığı' ne kadar yaygın olursa olsun, 'sakin ve barışçı' her koşulda ve her dönemde esastır.»...

● 13. sayımızda «Geçiş Dönemi Toplumları İçin Teorik Bir Çerçeve -I-» adlı yazının;

s. 24, 2. kolon, 13. satırı,
kim ideoloji olmuştur - kapitalsiz kapitalizm».
s. 30, 1. kolon, sondan 12. satırı,
kiye ve İngiltere. Bu iki ülkede, iki meta üretil-
s. 30, 2. kolon, 2. tablonun 2. satırı,
Buğday 0.60 0.08 2.00 2.40
s. 32, 1. kolon, 16. satırı,
rıca, borçlanan ve tasarruf eden sınıfların para
s. 33, 1. kolon, sondan 11. satırı,
çük üreticiliğin her zaman ve her toplumda tâbi üre-
s. 33, 2. kolon, 5. satırı,
talist üretim' tarzı sorunsalına dahil oldukları için

cem yayınevi
sunar

YAŞAR KEMAL
YILANI
ÖLDÜRSELER

Yılanı Öldürseler Yaşar Kemal'in yazdığı çağdaş bir trajedidir.

20 lira

Genel ve tek dağıtım: Cemmay
Bâbıâli Caddesi, 19. İstanbul

Birikim

AYLIK
SOSYALİST KÜLTÜR
DERGİSİ

arkadaş kitaplar

Cem Yayınevi Çocuk Dizisi
Ankara Caddesi 40, kat 2, Cağaloğlu

1. SEVDALI BULUT / Nâzım Hikmet	15 lira	26. KEL GÜVERCİNCİ / Samed Behrengi	10 lira
2. FORSA / Ömer Seyfettin	15 lira	27. ŞEYTAN UÇURTMASI / İhmal Amca	15 lira
3. KUĞULAR / Tolstoy	10 lira	28. YAĞMUR GELİNİ / Başaran	15 lira
4. BEYAZ YELE / René Guillot	15 lira	29. GÜNIŞIĞI, HOŞÇA KAL / Ülkü Tamer	10 lira
5. KÜÇÜK IZO MIZO / Angel Karaaliçev	20 lira	30. ADA'NIN KUŞU / Demirtaş Ceyhun	15 lira
6. KÜÇÜK KARA BALIK / Samed Behrengi	10 lira	31. ÇINGENE MASALLARI / Voriskova	20 lira
7. DEDEM KORKUT / Erdal Öz	20 lira	32. DAĞDAKI KAYNAK / Talip Apaydın	15 lira
8. MARANGOZUN KÖPEĞI / Çehov	10 lira	33. LASTIK PABUÇLAR / Zoşçenko	15 lira
9. BİR ŞEFTALI BİN ŞEFTALI / S. Behrengi	10 lira	34. KARGALAR / Samed Behrengi	15 lira
10. SEFILLER / Victor Hugo	20 lira	35. MAVI ORMAN / Güngör Dilmen	15 lira
11. KIBRITÇI KIZ / Andersen	15 lira	36. FEDOR AMCA / Uspenski	20 lira
12. ELLERİNDEN ÖPERİM / A. Karaaliçev	20 lira	37. BORÇLU OLDUKLARIMIZ / Aziz Nesin	15 lira
13. PÜSKÜLLÜ DEVE / Samed Behrengi	10 lira	38. OKUMAK ISTIYORUM / Cubao	10 lira
14. ŞIŞKOLARLA SISKALAR / André Maurois	15 lira	39. DÖNE DÖNE GIDER GÜNEŞ / Jurgielewicz	15 lira
15. PULLAR SAVAŞI / Ülkü Tamer	15 lira	40. KUZUCUK / Müjdat Gezen	15 lira
16. KÜÇÜK KAPTAN / Paul Biegel	15 lira	41. CAN ARKADAŞ / Fikret Otyam	15 lira
17. KÜÇÜK PRENS / Saint-Exupéry	20 lira	42. KUŞ NE YANA ÖTER / Işıl Özgentürk	15 lira
18. BU YURDU BIZEVERENLER / Aziz Nesin	15 lira	43. AÇIKGÖZ BUDALALAR / Erich Kaestner	15 lira
19. KORKUSUZ KAHRAMAN / W. Scott	15 lira	44. GÖĞSÜ KINALI SERÇE / Nihat Behram	10 lira
20. NASRETTİN HOCA / Kemal Özer	15 lira	45. ALAGÜN ÇOCUKLARI / Nezihe Meriç	15 lira
21. KIRMIZI BALON / Lamorisse	15 lira	46. ALIS HARIKALAR ÜLKESİNDE / L. Carroll	15 lira
22. ÇOCUKLAR YÖNETİMDE / Gormander	15 lira	47. ÇOCUKLAR ARASINDA / Dostoyevski	15 lira
23. FARELER CUMHURİYETİ / Erol Toy	15 lira	48. PARA DOLU DAMACANA / Truman Capote	10 lira
24. UZUNÇORAP / Astrid Lindgren	20 lira	49. KARLAR KRALİÇESİ / Andersen	15 lira
25. GÜLİBİK / Çetin Öner	15 lira	50. KUMDAN BETONA / Rifat Ilgaz	15 lira

Genel ve Tek Dağıtım
CEMMAY
BABIALI CADDESI 19
Cağaloğlu - ISTANBUL